Mona Garloff / Christian Volkmar Witt (Hg.)

Confessio im Konflikt

Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Frühen Neuzeit. Ein Studienbuch



V&R





© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 129

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Confessio im Konflikt

Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Frühen Neuzeit

Ein Studienbuch

Herausgegeben von

Mona Garloff und Christian Volkmar Witt

Vandenhoeck & Ruprecht

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Die Publikation wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über https://dnb.de abrufbar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung -
Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie
dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie http://creativecommons.org/licenses/by-
nc-nd/4.0/.

Satz: Vanessa Weber, Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN (Print) 978-3-525-57142-2
ISBN (OA) 978-3-666-57142-8
https://doi.org/10.13109/9783666571428

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Inhalt

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Vorwort

Wissenschaftliche Erkenntnis entwickelt sich nur in Austausch und fachübergreifender Kommunikation weiter. Die Zusammenarbeit in unserem DFG-Netzwerk »Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung im 17. Jahrhundert« hat uns in den vergangenen drei Jahren gezeigt, welche Bereicherung, aber auch Herausforderung interdisziplinäre Forschung bedeutet. Für die meisten unserer Netzwerkmitglieder bleibt dieser Zeitraum mit zentralen wissenschaftlichen Qualifizierungsphasen verbunden, und im konstruktiven Austausch konnten wir in jenem Kooperationsformat wichtige wissenschaftliche Erfahrungen sammeln. Die gemeinsame Arbeit wollen wir nun in Form dieses Studienbuchs dokumentieren und weitergeben. In der vorliegenden Publikation manifestieren sich die wichtigsten Grundsätze, die unsere Netzwerkzeit von Beginn an getragen haben: unser Forschungsthema der konfessionellen Selbst- und Fremdwahrnehmung quellennah zu bearbeiten sowie eine Perspektive einzunehmen, die unseren Untersuchungsraum des 17. Jahrhunderts in den breiteren Kontext der Vormoderne einordnet. Interdisziplinäre Zusammenarbeit – das ist stets das Kunststück – sollte offen für andere methodische Ansätze sein und gleichzeitig die jeweilige facheigene Herangehensweise und das damit verbundene wissenschaftliche Selbstverständnis aufrechterhalten: Disziplinäre Grenzen sollen nicht künstlich verflacht, sondern erweitert werden. Die in diesem Band versammelten zwölf Beiträge mögen den Mehrwert fachlicher Pluralität für die Erforschung konfessioneller Wahrnehmungsmuster in der Frühen Neuzeit bestätigen.

Ohne die Unterstützung von vielfältiger Seite wären die Netzwerkarbeit und das hiermit vorliegende Produkt derselben nicht möglich gewesen. Unser Dank gilt an erster Stelle der Deutschen Forschungsgemeinschaft: Ihre umfassende Förderung hat uns nicht nur die Publikation dieses Bandes, sondern vorausgehend die Organisation von vier Tagungen – 2015 am Deutschen Historischen Institut Rom, 2016 an der Humboldt-Universität zu Berlin, 2017 im Theologischen Zentrum Wuppertal und schließlich 2018 an der Universität Hildesheim – ermöglicht. Für die Unterstützung und Gastfreundschaft der genannten Institutionen, die entscheidend zum Gelingen jeder dieser Veranstaltungen beigetragen haben, bedanken wir uns herzlich.

Die genannten Veranstaltungen haben uns als internationalem Netzwerk ermöglicht, räumliche Distanzen zu überbrücken und im persönlichen Austausch konzentriert am Untersuchungsgegenstand zu arbeiten. Ein Netzwerk ist nie eine starre Entität, sondern lebt von den Wissensbeständen, Erfahrungen und wiederum den Netzwerken jedes seiner Mitglieder. So haben an

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

unseren Treffen zahlreiche Gäste teilgenommen, die einen stets lebendigen und fruchtbaren Austausch garantiert haben. Wir sehen gerade am Format des Netzwerkes, wie gewinnbringend es ist, jüngere Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler und erfahrene Expertinnen und Experten der beteiligten Fächer zu den jeweiligen Arbeitsthemen zusammenzuführen. Für vielfältige Anregungen und wertvolle Diskussionsbeiträge in den vergangenen Jahren danken wir (in alphabetischer Reihenfolge): Martin Gierl (Göttingen), Mariam Hammami (Tübingen), Arne Karsten (Wuppertal), Marie von Lüneburg (Wolfenbüttel), Filip Malesevic (Fribourg), Gesa zur Nieden (Mainz), Claus-Dieter Osthövener (Marburg), Andreas Pietsch (Münster), Christine Schoen (Mainz), Johann Anselm Steiger (Hamburg), Thomas Wallnig (Wien) und Günther Wassilowsky (Frankfurt a.M.).

Unser abschließender Dank gilt der am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz angesiedelten Redaktion, namentlich Christiane Bacher und Vanessa Weber, für die Betreuung der Publikation und Irene Dingel für die Aufnahme des Studienbuchs in die »Beihefte« der Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz.

Wien/Mainz im Juni 2019

Mona Garloff Christian V. Witt

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Christian V. Witt

Wahrnehmung, Konflikt und *Confessio*

Eine Einleitung

Kein Geringerer als Reinhart Koselleck hat die grundsätzliche Bedeutung von Wahrnehmung für die historische Forschung in aller Deutlichkeit herausgestellt:

> Die Geschichten selber vollziehen sich immer nur im Medium der Wahrnehmung der Beteiligten. Die Vorstellungen der Handelnden von dem, was sie tun, und von dem, was sie zu lassen haben, sind die Elemente, aus denen sich, perspektivisch gebrochen, die Geschichten zusammenfügen. Vorstellungen, Willensbildungen, Wünsche, sprachlich und vorsprachlich generiert, das Fürwahrnehmen und das Fürwahrhalten gehen allesamt in die Situation ein, aus der sich Ereignisse herauskristallisieren[1].

Die je zeitgenössischen Wahrnehmungsmuster sind demnach konstitutiv für all das, was in- und miteinander zu Ereignissen gerinnt, sich darüber den Nachlebenden zu Geschichte überhaupt erst formt und so wiederum rückblickend wahrgenommen wird, auch im Kontext historiographischer Fixierung.

> Was von den verschiedenen Agenten an einer Geschichte, so wie sie entsteht, für wirklich gehalten und so *in actu* vollzogen wird, konstituiert pluralistisch die kommende Geschichte. Es handelt sich also um eine gegenseitige Perspektivierung aller Beteiligten, der immer eine Selektion im Bewußtsein vorausging, um überhaupt wahrnehmen und handeln zu können[2].

Entscheidend ist dabei die perspektivische, wahrnehmungsbedingt dem Geschehenen inhärente Vielschichtigkeit dessen, was zu Geschichte und dann als Geschichte Gegenstand wissenschaftlicher Erschließungsbemühungen wird: »Wahrnehmungsgeschichte ist immer pluralistisch gebrochen«[3]. Weil

1 Reinhart Koselleck, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte (1997), in: Ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, hg. u. mit einem Nachwort v. Carsten Dutt, Berlin 2014, S. 9–31, hier S. 16f.
2 Ebd., S. 17.
3 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

nun Geschichte ihrerseits aber nicht einfach aufgeht in dem, »was die Summe der einzelnen Wahrnehmungsteilnehmer jeweils erfahren hat«[4], ist im Zuge der historischen Rekonstruktion auch das zu berücksichtigen,

> was für die Agenten vorbewußt, unbewußt, unterbewußt war oder von ihnen gar nicht gewußt wurde – also all jene Faktoren sind zu eruieren, die einen Handlungsspielraum im vorhinein begrenzen oder bestimmen. Es handelt sich dabei um Bedingungen möglicher Handlungen, die wirksam werden, indem sie den Handelnden gerade nicht präsent sind[5].

Die historische Analyse »im Medium des Diskurses«[6] artikulierter Wahrnehmungsmuster ist daher bezüglich der thematisch-inhaltlich selektiv geleiteten Erfassung der notwendig pluralen Geschichte immer erst aussagekräftig, wenn sie auch mit der Beachtung derjenigen Punkte einhergeht, die die identifizierbaren Wahrnehmungsmuster beeinflusst oder gar geprägt haben. Das führt freilich zu bedenkenswerten Herausforderungen an die entsprechende Forschung:

> […] die alltäglichen, lebensweltlichen Wahrnehmungsweisen, die ständig in die Konstitution der wirklichen Geschichte eingehen, ermöglichen und begrenzen zugleich die Genese der rückwirkend entworfenen wissenschaftlichen Geschichte. Die Differenz zwischen Wahrnehmungsmustern im Vollzug des Handelns und den Erklärungskategorien, die das Handeln *ex post* analysieren, erzwingt also schleichende und gleitende Verschiebungen, die methodisch nur schwer zu beherrschen sind[7].

Vor dem Hintergrund seiner Konzeption von Geschichte im Plural[8] benennt Koselleck somit den Wert wahrnehmungshistorischer Ansätze genauso unzweideutig wie ihre Herausforderung und Grenzen. Für seine Konfiguration des Zusammenhangs von Geschichte und den ihr vorausliegenden, zu Ereignissen gerinnenden perspektivischen Bindungen und Wahrnehmungen, die ihrerseits historisch-wissenschaftlich rekonstruierend wahrgenommen werden und zugleich diese Wahrnehmung *a priori* limitieren und

4 Ebd., S. 18.
5 Ebd. Vgl. zur von Koselleck wiederholt herausgestellten Bedeutung der Wahrnehmung für die historische Forschung exemplarisch auch die Beiträge in: Ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen v. Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks v. Carsten Dutt, Frankfurt a.M. 2006, und in: Ders., Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a.M. 2000.
6 Koselleck, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, S. 17.
7 Ebd., S. 20.
8 So die pointierte Formulierung im Titel der luziden Studie von Niklas Olsen, History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck, New York 2012.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

bedingen, ist die Identifikation und Analyse von Wahrnehmungsmustern entlang des historischen Materials ein integraler Bestandteil. Diese Überlegungen Kosellecks aufnehmend, ist für die folgenden Gedanken und Studien ein gleichermaßen breiter wie etablierter Wahrnehmungsbegriff leitend, der die durch die Sinne des Menschen geleistete Aufnahme von Informationen und deren kognitive Verarbeitung bezeichnet, wobei das Produkt dieses Aufnahme- und Verarbeitungsprozesses dann wieder mit den subjektiven Erfahrungen abgeglichen wird, »die ihrerseits als bereits w[ahrnehmungs]steuernd einzuschätzen sind«[9]. Es geht daher wesentlich um die rein exemplarische Untersuchung des steten In- und Miteinanders von Selbst- und Fremdwahrnehmung durch ausgewählte frühneuzeitliche Subjekte, die ihre Wahrnehmung von sich selbst und des Gegenübers in ganz konkreten diskursiven Kontexten medial artikulieren. Zudem ist freilich die

> Wahrnehmung von Außenperspektiven […] lehrreich. Wer darauf achtet, wie andere, Außenstehende ihn wahrnehmen, der schärft seine Aufmerksamkeit für das eigene Erscheinungsbild und wird unter Umständen mit der Frage konfrontiert, ob und inwieweit es mit dem eigenen Selbstverständnis übereinstimmt[10].

Entsprechend kann es bei dem isolierten Bezug auf ein Subjekt sowie die ihm eigene und artikulierte Selbst- und Fremdwahrnehmung nicht bleiben. Schließlich steht in kommunikativ-diskursiven Kontexten dieses In- und Miteinander zweier Ebenen subjektiver Wahrnehmung seinerseits wieder in engstem Zusammenhang mit Selbst- und Fremdwahrnehmungsmustern auf Seiten des Gegenübers. Denn dessen artikulierte und damit historisch fassbare Selbst- und Fremdwahrnehmung wird beeinflusst durch die vorangehende Artikulation einer bestimmten gesellschaftlich, kulturell, religiös-konfessionell oder institutionell (vor-)geprägten Wahrnehmung des Diskurskontrahenten. Dieses In- und Miteinander subjektiver und intersubjektiver Wahrnehmung unter Berücksichtigung sowohl der emischen als auch der etischen Perspektive in ihrer gegenseitigen Beeinflussung bzw. Abhängigkeit[11] steht nun auch im Mittelpunkt des vorliegenden Studienbuchs.

9 Wolfgang E. J. Weber, Art. Wahrnehmung, in: Enzyklopädie der Neuzeit 14 (2011), Sp. 536–542, hier Sp. 537.

10 Martin Ohst, »Reformation« versus »Protestantismus«? Theologiegeschichtliche Fallstudien, in: ZThK 99 (2002), S. 441–479, hier S. 441.

11 Den Wert der Untersuchung beider Dimensionen für die Analyse religiös-konfessioneller Wahrnehmungsmuster verdeutlicht Andreas Pietsch, Messbuch für Anfänger und Fortgeschrittene. Zur Ambiguität der konfessionellen Zugehörigkeit, in: Barbara Stollberg-Rilinger u.a. (Hg.), Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit, Heidelberg 2013, S. 238–266, hier bes. S. 262–266.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Dass die historische Erschließung von Wahrnehmungsmustern, ihrer Artikulationsmodi, ihrer Konfiguration sowie Prägung, schließlich ihrer Rezeption und Wirkung gewichtige Potentiale für den interdisziplinären Austausch birgt, ist erst kürzlich in einem anderen Kontext herausgestellt und exemplifiziert worden: »Für eine Interdisziplinäre Anthropologie ist die systematische Analyse des Phänomens Wahrnehmung in mehrfacher Hinsicht von geradezu paradigmatischem Charakter«[12]. Auch hier wird auf die anthropologisch konstitutive Verschränkung von Selbst- und Fremdwahrnehmung und ihre notwendige gegenseitige Beeinflussung beispielsweise durch die verschiedenen Teilnehmer eines Diskurses hingewiesen: »Dass die Wahrnehmung des Menschen nicht ausgehend von einzelnen Individuen verstanden werden könne, sondern von vornherein eine soziale Dimension aufweise, haben besonders prominente Vertreter der Phänomenologie herausgearbeitet«[13]. So beschreibt das »sozialinteraktionistische Modell der Wahrnehmung […] einen zentralen Aspekt der *menschlichen* Wahrnehmung, es ist Teil einer *Anthropologie* der Wahrnehmung«[14]. Daran anschließend ist festzuhalten:

> Insofern, als sich Wahrnehmung beim Menschen von Beginn an in einem sozialen Kontext vollzieht – und das bedeutet auch: unter den spezifisch menschlichen Bedingungen der Intersubjektivität, basierend auf der Befähigung zu geteilter Aufmerksamkeit und Perspektivübernahme und in kontinuierlicher Kommunikation mit anderen Menschen –, reift in diesem Prozess die Erkenntnis, dass wahrgenommene Objekte unabhängig von der eigenen Wahrnehmung weiter existieren und zudem aus anderer Perspektive anders wahrgenommen werden[15].

Damit ist zum einen die von Koselleck in ihrer Bedeutung für die historische Forschung betonte perspektivische Bindung von Wahrnehmungsmustern anthropologisch eingeholt. Zum anderen ist im Rahmen der sozialen Dimension der Entstehung und Wirkung von Selbst- und Fremdwahrnehmung auch die Frage aufgeworfen, in welchen geschichtlichen Konstellationen oder Bedingungsgefügen die interdisziplinär angelegte historische Wahrnehmungsforschung – eingedenk der schon von Koselleck benannten methodologischen Herausforderungen – ihren Hauptgegenstand, nämlich artikulierte Wahrnehmungsmuster, überhaupt sachgerecht erfassen kann.

12 Gerald Hartung u.a., Vorwort, in: Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 4 (2016): Wahrnehmung, S. IXf., hier S. IX.
13 Georg Toepfer, Biologie und Anthropologie der Wahrnehmung. Kopplung und Entkopplung von Organismus und Umwelt, in: Ebd., S. 3–48, hier S. 36.
14 Ebd., S. 42.
15 Andrea Bender u.a., Die sozio-kulturelle Matrix menschlicher Wahrnehmung, in: Ebd., S. 51–58, hier S. 52.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Und das führt uns zum zweiten Zentralbegriff dieses Studienbuchs, nämlich zum Konflikt. Nicht nur, aber auch frühneuzeitliche Diskurse als mittelbare oder unmittelbare Austragungsorte von Konflikten sind für die wahrnehmungshistorische Forschung insofern von besonderem Interesse, als dort mit der offenen Artikulation von intersubjektiv bedingten Wahrnehmungsmustern zu rechnen ist. Da eben Selbst- und Fremdwahrnehmung nur in ihrer artikulierten und damit im Quellenmaterial identifizierbaren Form historisch rekonstruiert werden können, weil für diesen wissenschaftlichen Rekonstruktionsakt wahrnehmungstheoretisch zudem die gegenseitige Beeinflussung und Bedingung der beteiligten Akteure zentral ist und sich schließlich derartige Abhängigkeiten in ihrer perspektivischen oder positionellen Differenz mutmaßlich am leichtesten greifbar in Konfliktsituationen niederschlagen, fokussieren die Beiträge dieses Studienbuchs ganz gezielt bestimmte Konflikte oder Konfliktsituationen. Bestimmend ist demnach das von Niklas Luhmann herkommende Verständnis von Konflikten als Kommunikationsgeschehen, das aufgrund seiner strukturellen Eigenheiten als Erwartungsäußerung mindestens indirekt zur Artikulation von Wahrnehmungsmustern drängt und nicht zuletzt darüber Widerspruch provoziert, der dann den Diskurs freisetzt[16]. Die schon von Koselleck wahrnehmungshistorisch als konstitutiv erachtete Multiperspektivität durch die Pluralität der jeweiligen Agenten kommt somit im Konfliktbegriff zur Geltung. In diesem Zusammenhang wird – am Rande gesagt – von einem breiten Begriff von Diskurs ausgegangen, der insgesamt auch an diesem Ort als »Konzession an den konventionellen kulturwissenschaftlichen Sprachgebrauch« zu verstehen ist; deshalb sind »bestimmte theoretische Ansprüche […] hier mit dem Diskurs-Begriff also nicht notwendig verbunden«[17].

Dabei ist es den Interessen der Beitragenden und dem interdisziplinären Zuschnitt des Studienbuches einerseits, andererseits aber vor allem den angeführten Vorüberlegungen zu den ersten beiden Zentralbegriffen »Wahrnehmung« und »Konflikt« geschuldet, dass die Wahl auf religiös-konfessionelle Diskurse fiel. Diese Grundentscheidung zur inhaltlich-thematischen Ausrichtung der hier versammelten Einzelstudien beruht auf der Annahme, dass die Artikulation religiös-konfessionell geprägter Wahrnehmungsmuster in inner- sowie interkonfessionellen Kontroversen der Frühen Neuzeit naturgemäß nicht im luftleeren Raum stattfindet. Vielmehr sind die hinter inter- und innerkonfessionellen Diskursen stehenden Wahrnehmungsmuster der jeweiligen Kontrahenten von schwerlich zu überschätzendem Einfluss auf

16 Siehe dazu ausführlich Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1984, S. 488–550.

17 Herbert Jaumann, Vorwort, in: Ders. (Hg.), Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin u.a. 2011, S. V–IX, hier S. VI.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

den Diskursverlauf. Denn die Selbst- und Fremdwahrnehmung der einen Seite bleibt im Moment der Artikulation naturgemäß nicht ohne Auswirkung auf die Kommunikation und folglich auf die entsprechenden Perzeptionsmuster des Gegenübers. So geht mit der Mitteilung von Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung des Gegenübers in derartigen Diskursen als konfliktärem Kommunikationsgeschehen direkt oder indirekt der Akt des eigenen, also des individuell-subjektiven Bekennens einher. Denn hinter frühneuzeitlichen konfessionellen Diskursen stehen letztlich religiöse Wahrheitsansprüche: Die gottgewollte Alleinvertretung der einen seligmachenden christlichen Wahrheit – auch und gerade in ihrer lehrmäßigen Fassung – sowie deren entschlossene Verteidigung gehören zu den Grundpfeilern der Selbstwahrnehmung aller Konfessionskirchentümer, deren Entstehung und Entwicklung sich den von der Reformation freigesetzten Pluralisierungsdynamiken verdankt. Umgekehrt führt die Ausschließlichkeit der Reklamation der Wahrheit für den je eigenen konfessionellen Standpunkt bezüglich des lehrmäßig anders bekennenden Gegenübers zur Negierung von dessen Partizipation an der *veritas christiana* und an der von ihr und durch sie gewährleisteten sichtbaren oder unsichtbaren Heilsgemeinschaft.

Daraus folgt, dass die Artikulation des eigenen religiösen Standpunkts oder der jeweiligen konfessionellen Parteinahme als exklusiv und wahrhaft christlich sich notwendig in den ebenfalls artikulierten Wahrnehmungsmustern niederschlägt, wobei die Artikulation von Selbst- und Fremdwahrnehmung wiederum das eigene implizite oder auch explizite Bekenntnis kommunikativ verstärkt. Um in diesem Zusammenhang den Blick auch und gerade für die individuell-subjektive Ebene des Bekennens zu eröffnen, die ihrerseits wieder vor dem Hintergrund des Bekenntnisstands des bekennenden Subjekts und den sich daraus ergebenden Synergieeffekten zu betrachten ist, ist von *Confessio* im Sinne eines medial artikulierten, impliziten oder expliziten Bekenntnisakts die Rede. Jener dritte Zentralbegriff des Studienbuchs erlaubt semantisch erst einmal die Verknüpfung und gleichrangige Betrachtung beider Ebenen, also der individuell-subjektiven und der überindividuellen, religiös-institutionellen – und damit derjenigen Faktoren, um es noch einmal mit Koselleck zu sagen, »die einen Handlungsspielraum im Vorhinein begrenzen oder bestimmen. Es handelt sich dabei um Bedingungen möglicher Handlungen, die wirksam werden, indem sie den Handelnden gerade nicht präsent sind«[18]. Ziel ist dabei auch, die gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit beider Ebenen im Kontext der Selbst- und Fremdwahrnehmung zu untersuchen. Mit anderen Worten: Der Terminus *Confessio* verweist bewusst auf die dem individuell-subjektiven Bekenntnisakt eigene und seit dem Zeitalter der Reformation institutionell faktische konfessionelle Partikularität und Plurali-

18 Koselleck, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, S. 18.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

tät in ihrer wahrnehmungsprägenden Kraft. Er fungiert so als semantisches, diskursanalytisches Instrument, da er sich einzeichnen lässt in das benannte Spannungsfeld zwischen individueller Meinungsbildung und überindividuellen Prägefaktoren wie *Corpora Doctrinae* und Institutionen, die – denkt man beispielsweise auf protestantischer Seite an theologische Fakultäten, katholischerseits an das kirchliche Lehramt – bestimmte Wahrnehmungsmuster perpetuieren und tragen. Insgesamt kommt das Bekenntnis, die *Confessio,* folglich als dynamisierendes und zugleich dynamisiertes Phänomen im Kontext der wahrnehmungsbildenden sozialen Interaktion im Zuge frühneuzeitlicher konfessioneller Diskurse zu stehen. Vor diesem Hintergrund lassen sich die im Folgenden zu untersuchenden inner- und interkonfessionellen Diskurse dann beschreiben als spezifische Austragungsformen religiöser Konflikte, die mehr oder weniger scharf, mehr oder weniger subtil, mittels verschiedener Medien geführt werden.

Wahrnehmung, Konflikt, *Confessio* – diese in aller Kürze erläuterte Trias der Zentralbegriffe bildet also das heuristische Instrumentarium, um dessen Anwendung es diesem Studienbuch geht und das in den Einzelstudien mit ihren unterschiedlichen Fallbeispielen inhaltlich-argumentativ freilich in divergierender Gewichtung aufgenommen wird. Nun sind auf dem Feld der religionsbezogenen historischen Wahrnehmungsforschung bereits eine Reihe gewichtiger Beiträge erschienen, auf denen die konzeptionellen Überlegungen zu diesem Band mit dem ihnen eigenen Dreiklang ihrerseits aufruhen[19]. *Pars pro toto* sei hier lediglich auf eine Studie verwiesen, die schon vor

19 An dieser Stelle mag eine exemplarische Zusammenstellung genügen: Einen Überblick bietet Frank Rexroth, Wissen, Wahrnehmung, Mentalität. Ältere und jüngere Ansätze in der Geschichtswissenschaft, in: Ludger Grenzmann u.a. (Hg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit, Bd. 1: Konzeptionelle Grundfragen und Fallstudien (Heiden, Barbaren, Juden), Berlin u.a. 2009, S. 1–22. Aus demselben Kontext sind im hier relevanten thematisch-inhaltlichen Zusammenhang zu nennen Volker Reinhardt, Christliche Wahrnehmung fremder Religionen und Fremdwahrnehmung des Christentums in der Frühen Neuzeit, in: Ebd., S. 51–72, und Thomas Kaufmann, Aspekte christlicher Wahrnehmung der »türkischen Religion« im 15. und 16. Jahrhundert im Spiegel publizistischer Quellen, in: Ludger Grenzmann u.a. (Hg.), Wechselseitige Wahrnehmung der Religionen, Bd. 2: Kulturelle Konkretionen (Literatur, Mythographie, Wissenschaft und Kunst), Berlin u.a. 2012, S. 247–277. Interkonfessionelle Fallstudien bieten Anselm Schubert, Kommunikation und Konkurrenz. Gelehrtenrepublik und Konfession im 17. Jahrhundert, in: Kaspar von Greyerz u.a. (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Heidelberg 2003, S. 105–131, sowie Thomas Kaufmann, Nahe Fremde. Aspekte der Wahrnehmung der »Schwärmer« im frühneuzeitlichen Luthertum, in: Ebd., S. 179–241, und Walter Sparn, Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum, in: Herman J. Selderhuis u.a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013, S. 127–150. Wichtige Überlegungen zu den aufgezeigten Forschungsanliegen finden sich auch in: Thierry Wanegffelen, Ni Rome, ni Genève. Des fidèles

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

mehr als zwei Jahrzehnten geradezu mustergültig Wahrnehmungsgeschichte mit Theologie-, Diskurs- und Institutionengeschichte verband und die so den triadischen Ansatz dieses Studienbuchs maßgeblich mitprägte, weshalb sie eine prägnante Würdigung verdient. Die Rede ist von Anthony Miltons wegweisender und 1995 erstmalig erschienener Monographie *Catholic and Reformed*[20]. Den Ausgangspunkt von Miltons Überlegungen bildet folgende Beobachtung:

In the ensuing crisis of 1640–2, historians have again emphasized the significant impact of religion on events. It has been maintained that it was religion – most especially perceptions of religious deviance – which played a crucial role in driving men to arms, whether they be parliamentarians fearing a popish plot, or royalists fearing a puritan conspiracy. These competing religious conspiracy theories, based upon perceptions of a religio-political »other«, helped contemporaries to explain and understand the drift into civil war, while providing a radical agenda for religious activists. […] Historians are still divided over the best way to represent and understand pre-1640 religious politics, and particularly over the question of how far these earlier conflicts can explain the tensions of 1640–2, which ended in civil war[21].

Milton beansprucht mit Blick auf die Idee der Analyse von Wahrnehmungsmustern folglich keinerlei Originalität, stellt zugleich aber deren Bedeutung heraus. Entsprechend fällt die Formulierung des eigenen Ansatzes aus:

This work suggests that we need to turn our attention to the actual mechanics of religious controversy, especially people's perceptions of the polarities within which religious debate was conducted, and around which opponents' positions were interpreted[22].

entre deux chaires en France au XVIe siècle, Paris 1997. Den wissenschaftlichen Wert der interdisziplinären Untersuchung auch und gerade konfessionell geprägter Wahrnehmungsmuster in ihrem Einfluss auf die Diskurskultur der Frühen Neuzeit unterstreichen die gehaltvollen Beiträge in: Kai Bremer u.a. (Hg.), Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700, Frankfurt a.M. 2011, und Henning P. Jürgens u.a. (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2013 (VIEG Beiheft 95). Den Wert der Wahrnehmungsanalyse zur Konfliktrekonstruktion beleuchten auf je eigene Weise Markus Friedrich, Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600, Göttingen 2004, und Matthias Pohlig, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007.

20 Anthony Milton, Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought 1600–1640, Cambridge 1995.

21 Ebd., S. 2f.

22 Ebd., S. 4f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

So sondiert Milton scharfsichtig die für seine Fragestellung relevanten Wahrnehmungsgefüge in ihrer gegenseitigen, einander dynamisierenden Bedingtheit innerhalb der Church of England und legt darüber die Konstruktionslogik von Orthodoxiepostulaten auf der Ebene der Selbstwahrnehmung genauso offen wie die daraus resultierenden pejorativen Fremdwahrnehmungsmuster, die ihrerseits auf eine Verstärkung der Artikulation der je eigenen Rechtgläubigkeit hinauslaufen. Dabei gelingt es ihm durch die Auswertung vornehmlich von Korrespondenzen, offiziellen Dokumenten, Protokollen und Traktaten, die ganze höchst spannungsreiche Pluralität der Sichtweisen, die sich unter dem Dach der Kirche von England versammelten, herauszustellen und damit dem Narrativ von der Uniformität dessen, was dann später in harmonisierender Stoßrichtung »Anglikanismus« genannt werden sollte, zu begegnen[23]. Der wahrnehmungsanalytische Zugang zur Erschließung einer aus positioneller Pluralität erwachsenden religiösen Konflikt- und Konkurrenzsituation mündet schlussendlich in einen grundsätzlichen Befund: »Religion, however, was no longer in a position to unite the forces of the realm – now it could only further divide them. This was a truth that would haunt not just the following decade, but the rest of the century«[24].

Ob das vorliegende Studienbuch zu vergleichbaren Schlussfolgerungen beizutragen vermag, bleibt freilich abzuwarten und liegt nicht allein im Ermessen der Beitragenden. Gleichwohl hat es sein Spezifikum im In- und Miteinander mehrerer Faktoren, nämlich zum einen in der Trias von Wahrnehmung, Konflikt, *Confessio* als seinem heuristischen Instrumentarium, sodann in dessen fachübergreifender Anwendung durch die hier versammelten Disziplinen und schließlich in seiner Anlage eben als Studienbuch, was sich naturgemäß direkt auf den Aufbau der einzelnen Studien auswirkt. Jeder der insgesamt zwölf Beiträge besteht aus drei Teilen: Den Auftakt macht eine Hinführung, die das jeweilige Fallbeispiel nach den gewählten inhaltlich-thematischen und analytischen Schwerpunktsetzungen einleitend kontextualisiert und profiliert. Ziel des ersten Teils ist es vor allem, interdisziplinär verständlich den sachlichen und hermeneutischen Hintergrund für die anschließende Quellenlektüre bereitzustellen. Es folgen dann ein oder ggf. auch mehrere den disziplinären Erkenntnisinteressen und Spezifika entsprechende Quellenbeispiele, die entweder vollständig oder auszugsweise zitiert und angesichts des skizzierten heuristischen Instrumentariums als besonders aussagekräftig, als von besonderer Illustrationskraft befunden wurden. Dieser zweite Teil der Beiträge bildet gleichsam den Kern derselben und macht

23 Gerade diese Linie findet jüngst ihre Fortsetzung in: Anthony Milton (Hg.), The Oxford History of Anglicanism, Bd. 1: Reformation and Identity, c. 1520–1662, Oxford 2017.

24 Ders., Catholic and Reformed, S. 546.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

das Studienbuch auch als thematisch gebundene Quellenanthologie nutzbar. Den abschließenden dritten Teil bildet die Analyse, in der das methodische Instrumentarium in der je bestimmenden Gewichtung zur Anwendung auf die angeführte Quelle kommt, um diese vor dem Hintergrund der Erkenntnisinteressen des Studienbuchs insgesamt auszuwerten und einzuordnen. Auf diese Weise werden die Möglichkeiten des hier erprobten Ansatzes wie auch seine Grenzen am konkreten Objekt vor Augen gestellt.

Welche Schwerpunktsetzung nun im Rahmen der leitenden Begriffe Wahrnehmung, Konflikt und *Confessio* mittels welcher Quellengattung warum wie veranschaulicht wird, ist bewusst der jeweiligen Expertise und disziplinär gebundenen Perspektive der einzelnen Beitragenden überlassen. Das Anliegen aller hier versammelten Fallstudien ist jedoch, die Fragestellung der gemeinsamen Forschungsarbeit im von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Netzwerk »Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung im 17. Jahrhundert«[25] in ihrer spannungsreich-anregenden Interdisziplinarität zur Darstellung zu bringen und – darüber hinaus – für die Anwendung in der akademischen Lehre streng exemplarisch aufzubereiten. Unter letztgenanntem Gesichtspunkt richtet es sich keineswegs nur, aber besonders an wahrnehmungshistorisch arbeitende oder interessierte Lehrende der Geisteswissenschaften. Dem genannten zweischichtigen Anliegen ist die Idee zu einem Studienbuch in seiner gewählten Gestalt und damit der Charakter dieses Bandes geschuldet. Über den Titel des genannten DFG-Netzwerks hinausgreifend, sind die in den Beiträgen angeführten Quellenbeispiele zwar in die Zeitspanne vom späten 16. bis zum späten 19. Jahrhundert einzuordnen. Gemäß der inhaltlich-thematischen Ausrichtung der Forschungsarbeit des Netzwerks finden sie jedoch ihren gemeinsamen Bezugspunkt in den kirchen- und konfessionsgeschichtlichen Entwicklungen des 17. Jahrhunderts. Die Studien selbst sind im Folgenden nach dem Erstpublikationsdatum der von ihnen in den Blick genommenen Quellen chronologisch angeordnet. Um die interdisziplinäre Lektüre allgemein, die Anwendung sowohl des Ansatzes als auch der Quellen in der Lehre im Besonderen zu erleichtern, wurden alle Quellenbeispiele nach einer deutschen Übersetzung zitiert oder – falls keine Übersetzung vorlag – eigenständig ins Deutsche übersetzt; die Kommentierung der Quellen blieb ebenfalls dem Ermessen der am Netzwerk beteiligten Expertinnen und Experten aus den Fächern Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte, Systematische Theologie, Kunstgeschichte und Sprachwissenschaft überlassen.

25 Eine Vorstellung des DFG-Netzwerks unter Beschreibung seiner Ausgangspunkte, Fragen und Vorhaben bietet Christian Volkmar Witt, Confessio im Konflikt. Eine Projektvorstellung, in: ORP 61 (2017), S. 283–302.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Alles in allem war für die internationale und interdisziplinäre Zusammenarbeit die Überzeugung leitend, dass der erste und vielleicht wichtigste Schritt interdisziplinärer Forschung und der Präsentation ihrer Ergebnisse nicht die Auflösung oder Leugnung disziplinär spezifischer Prägungen, Sprechweisen, Lesarten oder Methoden letztlich mit dem Ziel der gesprächs- oder konsensvortäuschenden Dissimulation ist. Vielmehr besteht er in dem aufrichtigen Bemühen, Vertreterinnen und Vertretern, Expertinnen und Experten anderer Fächer das je Eigene anschaulich und verständlich zu machen, um miteinander über die Chancen und Grenzen des Austauschs Klarheit zu gewinnen. Es ging und geht uns also nicht um das Abschleifen spezifischer Profile zwecks Herstellung größtmöglichen Einklangs, sondern um die thematisch gebundene Fruchtbarmachung des profilbedingten Vielklangs. Das mag banal klingen, erscheint aber doch der gesonderten Erwähnung wert. Unsere Gruppe und ihre Gäste haben jedenfalls während der fünf gemeinsamen Netzwerktreffen von 2015 bis 2018 und in den Phasen dazwischen bewusst viel Zeit darauf verwandt, einander und darüber zumindest ansatzweise die Eigenheiten der Disziplinen verstehen zu lassen, die wir repräsentieren. So haben wir in aller Offenheit zuerst einmal den kommunikativen Grund geschaffen für den inhaltlich-thematischen Austausch, der mit dem 2015 erschienenen Band *Confessio im Barock*[26] auf ebenfalls interdisziplinäre Vorarbeiten zurückgreifen konnte und dessen Dokumentation und Weiterführung das vorliegende Studienbuch dient. Es weiß sich bei all dem besonders der Notwendigkeit der perspektivischen Breite verpflichtet, die Geschichte nur im Plural denkbar macht und sich christentumsgeschichtlich mit folgenden Worten prägnant begründen lässt:

> Nur eine offene Forschungsperspektive, die die Vielschichtigkeit, Uneindeutigkeit, Eigen- und Mehrsinnigkeit und die internen Pluralisierungsprozesse der Konfessionskulturen und derer, die sie repräsentieren, berücksichtigt, wird der historischen Bedeutung der christlichen Religion für den lateineuropäischen […] Kontext gerecht werden und dem unproduktiven Mythos einer irreversiblen, modernisierungsinhärenten Säkularisierungsdynamik produktivere Theorien einer permanenten, dynamischen Transformation des Religiösen bzw. des Konfessionellen entgegensetzen können[27].

26 Malte van Spankeren / Christian Volkmar Witt (Hg.), Confessio im Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert, Leipzig 2015.

27 Thomas Kaufmann, Lutherische Konfessionskultur in Deutschland. Eine historiographische Standortbestimmung, in: Ders., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006, S. 3–26, hier S. 15.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Christian V. Witt

Seelsorge im Konflikt

Zur konfessionellen Selbst- und Fremdwahrnehmung in Bellarmins *Kontroversen*

1. Hinführung

Die kontroverstheologische Auseinandersetzung zwischen römisch-katholischen und lutherischen Theologen gehört zu den zentralen Strukturmerkmalen der Universitätstheologie beider Konfessionskirchentümer nicht nur, aber auch und vor allem des 16. und 17. Jahrhunderts, ihre publizistischen Erzeugnisse sind Legion. Dies rührt in erster Linie daher, dass frühneuzeitliche Kontroverstheologie keineswegs auf eine bestimmte Gattung beschränkt blieb, obgleich sie einer ganzen Disziplin frühneuzeitlicher Theologie ihren Namen gab. Sie fand mit ihren – tiefgreifende theologische Reflexionsprozesse dauerhaft dynamisierenden und insofern vielfach konstruktiven – Fragestellungen und Herausforderungen Aufnahme und Ausdruck besonders, wenn auch keineswegs ausschließlich in religionspolemischen Streitschriften[1]. Kontroverstheologie setzt dabei »eine konfessionelle Grundentscheidung voraus, fragt nach dem konkreten Dissens im theol[ogischen] Diskurs und will die Streitfragen austragen«[2]. Zum Verständnis dieses äußerst vielschichtigen, durch theologisch-dogmatische Grenzziehung zur ideengeschichtlich komplexen konfessionellen Identitätsstiftung maßgeblich beitragenden Betätigungsfelds sind zuerst einmal zwei Voraussetzungen wesentlich: Zum einen gilt es, sich die politischen und rechtlichen Hintergründe der scharf geführten Debatten zu vergegenwärtigen. Sodann ist es notwendig, sich zugleich die inhaltliche Füllung und die argumentative Bedeutung der religiös-konfessionellen Selbstwahrnehmung und der daraus resultierenden Fremdwahrnehmung der beteiligten Denker exemplarisch zu verdeutlichen. Dabei ist grundsätz-

1 Eine literaturgeschichtliche Einordnung frühneuzeitlicher interkonfessioneller Polemik unternimmt Kai Bremer, Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert, Tübingen 2005, S. 3–66. Interessante Fallstudien zur Vielschichtigkeit polemischer Strategien über die Gruppe der religionspolemischen Streitschriften hinaus bieten die Beiträge in Nathalie Szczech u.a. (Hg.), Usages et stratégies polémiques en Europe (XIVe – premier XVIIe siècles), Brüssel u.a. 2016.

2 Erwin Fahlbusch, Art. Kontroverstheologie, in: EKL 2 (1989), Sp. 1422.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

lich festzuhalten, dass kontroverstheologisch motivierte und stets in ihren politisch-rechtlichen Verflechtungen zu betrachtende interkonfessionelle Polemik mitnichten als schlichter und flächendeckender Ausweis eines streitsüchtigen Konfessionalismus oder eines bornierten Dogmatismus zu stehen kommt. Ganz im Gegenteil: Sie ist als veritable, oftmals scharfsichtige und methodisch-inhaltlich reflektierte theologische Selbstbehauptungsanstrengung angesichts als bedenklich oder gar bedrohlich eingestufter Herausforderungen zu werten[3], die sich nicht kurzerhand in vereinfachende und wertende Schemata wie das von »böser Polemik« und »guter Irenik« pressen lässt[4].

Im Anschluss an den Augsburger Religionsfrieden, der die religiös-konfessionelle Spaltung reichsrechtlich festschrieb, um die Einheit des Heiligen Römischen Reiches zu sichern, erwuchsen die sich bildenden konfessionellen Lager allmählich zu machtvollen, miteinander nun dauerhaft konfrontierten und konkurrierenden geistlich-theologischen Parteien. Die mit dem Religionsfrieden einhergehende Verrechtlichung des Konfessionskonflikts entschärfte mithin die Spaltung zwar juristisch durch Aufrichtung einer paritätischen Religionsverfassung; theologisch hingegen verfestigte und vertiefte sie den Konflikt, gerade weil Bekenntnis und Politik zu einer inneren Einheit verwachsen waren. Um es zusammenzufassend zu sagen:

3 Vgl. dazu Hans Leube, Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Bd. I: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland (einziger Band), Leipzig 1928, und Christian Volkmar Witt, Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011, S. 91–120 sowie S. 124–139. Hochgradig aufschlussreich sind diesbezüglich die Beobachtungen von Walter Sparn, Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum, in: Herman J. Selderhuis u.a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013, S. 127–150. Den engen Zusammenhang nicht zuletzt zwischen institutionalisierter Berufung auf die lutherische Reformation sowie Bekenntnisbildung und dadurch sowohl geprägter als auch artikulierter Selbstwahrnehmung lutherischer Theologen verdeutlicht exemplarisch die Studie von Kenneth G. Appold, Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710, Tübingen 2004.

4 Dass sich derartig einfache und entsprechend verkürzende Schematisierung unter pejorativer Wahrnehmung polemischer Strategien verbieten, unterstreichen jüngst die Studien in Kai Bremer u.a. (Hg.), Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700, Frankfurt a.M. 2011, und ders. u.a. (Hg.), »Theologisch-polemisch-poetische Sachen«. Gelehrte Polemik im 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2015. Eine luzide Fallstudie bietet auch Howard Hotson, Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563–1648, in: Howard P. Louthan u.a. (Hg.), Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415–1648, Notre Dame / Ind. 2004, S. 228–285. Dass in der Historiographie umgekehrt auch die unhinterfragt positive Wahrnehmung vermeintlich irenischer Debattenbeiträge wahrnehmungs- und theologiehistorisch problematisch ist, verdeutlicht exemplarisch Christian Volkmar Witt, Keine Irenik ohne Polemik. Konfessionelle Wahrnehmungsformationen am Beispiel des David Pareus, in: Ders. u.a. (Hg.), Confessio im Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert, Leipzig 2015, S. 17–53.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

> Alsbald nach 1555 begann ein eigenartiges hundertjähriges Ringen zwischen beiden Religionsparteien um die Erweiterung des eigenen und die Beschneidung des gegnerischen religiösen Machtbereichs im Reich. […] Beide Teile wollten ihre eigenen konfessionellen Prinzipien und kirchenpolitischen Vorteile durch die parteiische, nur scheinbar neutrale Auslegung der gemeinsamen säkularen Religionsfriedensartikel durchdrücken, was von der Gegenseite als besonders hinterhältig und vergiftend zurückgewiesen worden ist[5].

Die sich daraus ergebende Dynamik der konfessionellen Auseinandersetzung auf juristischer und theologischer Ebene war in ihrer konkreten geschichtlichen Ausformung angesichts der Selbstwahrnehmung beider Lager letztlich unvermeidbar.

So sah sich die römisch-katholische Kirche zwar genötigt, das aufgrund ihres aus Bibel und Tradition abgeleiteten Universalitätsanspruchs eigentlich nicht Denk- und Duldbare zu akzeptieren, nämlich die rechtlich abgesicherte, dauerhafte Etablierung von sich selbst christlich nennenden Institutionen, die ihrem Zugriff entzogen waren. Sich mit diesem Zustand abzufinden, war der hierarchischen, nach ihrer Lesart des biblischen Doppelkanons von Jesus selbst begründeten und im Papst gipfelnden römischen Kirche primär als Heils-, sekundär als Rechts- und Lehranstalt mit universalem Geltungsanspruch allerdings nicht möglich, weshalb nicht zuletzt ihre Theologen die durch den Religionsfrieden geschaffene Situation bestenfalls als provisorischen Zustand ansahen, den es besser früher als später zu revidieren galt. Exemplarisch illustrieren lässt sich die dahinterstehende Selbstwahrnehmung mit dem sogenannten Trienter Glaubensbekenntnis von 1564[6]. Dort erklärt der Gläubige als Amts- oder Würdenträger unter anderem, »die heilige katholische und apostolische Römische Kirche als Mutter und Lehrerin aller Kirchen« anzuerkennen, und gelobt, »dem Römischen Bischof, dem Nachfolger des seligen Apostelfürsten Petrus und Stellvertreter Jesu Christi, wahren Gehorsam«[7]. Und der Bekenntnistext schließt mit den Worten:

5 Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen ²2001, S. 67.

6 Das Trienter Glaubensbekenntnis ist leicht greifbar in Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit v. Helmut Hoping hg. v. Peter Hünermann, Freiburg u.a. ⁴⁴2014, S. 546–548 (Nr. 1862–1870).

7 Ebd., S. 548 (Nr. 1868): »Sanctam catholicam et apostolicam Romanam Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Iesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac iuro«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Ich, N. N., gelobe, verspreche und schwöre, daß ich diesen wahren katholischen Glauben, außerhalb dessen niemand gerettet werden kann, den ich gegenwärtig aus freiem Willen bekenne und wahrhaft festhalte, mit Gottes Hilfe ganz standhaft bis zum letzten Lebenshauch unversehrt und makellos bewahre und bekenne, und daß ich, soweit es bei mir liegen wird, dafür sorgen werde, daß er von meinen Untergebenen oder jenen, deren Sorge mir in meinem Amte anvertraut sein wird, festgehalten, gelehrt und verkündet wird […][8].

Damit ist der Anspruch der »heiligen katholischen und apostolischen Römischen Kirche«, angesichts der reformatorischen Häresie als Heilsinstitution ganz exklusiv im Besitz der christlichen Wahrheit und des seligmachenden Glaubens zu sein, in von Papst und Konzil sanktionierte Bekenntnisform gegossen und entsprechend unzweideutig artikuliert.

Doch auch aufseiten der lutherischen Theologen sorgte der Friedensschluss von 1555 in den kommenden Jahrzehnten immer wieder für Unmut: Er bewirkte zwar die ersehnte politische Sicherung und rechtliche Anerkennung der reformatorischen Kirchentümer, zwang aber zum Verzicht auf die weitere Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums. Die reichsrechtlichen Festsetzungen des Religionsfriedens unterbanden gleichsam den für die Selbstwahrnehmung lutherischer Theologie integralen gottgewollten Kampf der Reformation für die universale Durchsetzung der Freiheit des allein seligmachenden Gotteswortes und damit gegen die antichristliche, Gewissen knechtende Weltbemächtigung des Papsttums und der ihm hierarchisch untergeordneten Institutionen. Hinzu trat das Problem, mit der Zersplitterung des eigenen konfessionellen Lagers in einzelne Landeskirchen und -bekenntnisse umzugehen, die sich in Folge des Religionsfriedens und seiner Bestimmungen zunehmend bahnbrach und den seit jeher kräftig vorgetragenen Katholizitätsanspruch des neuen Glaubens öffentlichkeitswirksam und nachhaltig zu konterkarieren drohte[9].

8 Ebd. (Nr. 1870): »Hanc veram catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter teneo, eandem integram et immaculatam usque ad extremum vitae spiritum constantissime, Deo adiuvante, retinere et confiteri atque a meis subditis vel illis, quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari, quantum in me erit, curaturum, ego idem N. spondeo, voveo ac iuro […]«.

9 Einen konzisen Überblick über die komplexe Theologie- und Institutionengeschichte des frühneuzeitlichen Luthertums bietet jüngst Hans-Martin Kirn, Geschichte des Christentums, Bd. IV,1: Konfessionelles Zeitalter, Stuttgart 2018, S. 91–165. Einschlägig bleibt dazu die Gesamtschau von Ernst Koch, Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), Leipzig 2000, S. 211–259.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Insgesamt lief also die reichsrechtlich fixierte und entsprechend auf Dauer gestellte Parität der Selbstwahrnehmung der sich formierenden konfessionellen Lager strikt zuwider. Die aufgezeigten, mittels des Trienter Glaubensbekenntnisses gebündelten Selbstwahrnehmungsmuster der römisch-katholischen Kirche bedingten ihrerseits wiederum den vehementen Durchsetzungswillen, der die kontroverstheologischen Debatten kennzeichnet. Schließlich traten in der Wahrnehmung der zeitgenössischen Theologen nicht einfach unterschiedliche Meinungen oder partikulare Interessen gegeneinander in die Schranken; es wurde auch nicht um irgendwie randständige, spitzfindige theologische Dissense gestritten, die sich mit dissimulierenden Formeln oder ein wenig gutem Willen beilegen ließen. Vielmehr reklamierten beide Seiten für sich, mit dem Wort Gottes für dasselbe zu streiten.

> Vollends setzte man in der literarischen Polemik die eigenen Meinungen durchweg als feststehende Wahrheiten voraus, die es nur galt, auf Grund der auf beiden Seiten anerkannten Autoritäten nach allen Regeln eines hoch entwickelten demonstrativen Verfahrens als richtig zu erweisen[10].

Beide konfessionell gebundenen und einander aufgrund der entsprechend geprägten Wahrnehmungsmuster letztlich ausschließenden theologisch-dogmatischen Grundpositionen in der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, von Institution und Individuum, von menschlichem Tun und göttlicher Gnade, von Subjekt und Objekt des göttlichen Erlösungshandelns betrachteten sich demnach als Sachwalter und Verteidiger der christlichen Wahrheit gegen die Anfechtungen und Übergriffe des irrgläubigen Gegenübers. Auf dem Feld der Kontroverstheologie wurde daher um nicht weniger gestritten als um die Deutungshoheit darüber, was eigentlich warum als lehrmäßiger Ausdruck des wahrhaft Christlichen zu gelten habe. Entsprechend sind die »Elemente und Mechanismen der Streitkultur […] als ein entscheidendes Medium für die Suche nach religiöser, lehrmäßiger ›Wahrheit‹ zu werten«[11]. Die durch reichsrechtliche Bestimmungen verstetigte Konkurrenz der sich theologisch-dogmatisch in strikter Abgrenzung zueinander profilierenden Konfessionen sorgte folglich für die permanente Konfrontation der

10 Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. IV: Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie (Schluss). Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus, Göttingen 1927, S. 231f.

11 Irene Dingel, Zwischen Disputation und Polemik. »Streitkultur« in den nachinterimistischen Kontroversen, in: Henning P. Jürgens u.a. (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2013 (VIEG Beiheft 95), S. 17–29, hier S. 19.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

einander negierenden Alleinvertretungsansprüche der christlichen Wahrheit. Somit lassen sich das 16. und das 17. Jahrhundert auch in dem für uns hier wichtigen Zusammenhang wesentlich durch den Gegensatz von Pluralität und Pluralismus beschreiben:

> Gemeint ist damit, dass die Frühe Neuzeit eine Epoche war, in der aus traditioneller Einheit eine neue Vielfalt entstand, sowohl in religiöser als auch in politischer Hinsicht, dass aber […] die Menschen nicht bereit waren, diese neue Vielfalt anzuerkennen. Es entstand also in der Praxis eine neue Pluralität religiöser und politischer Einheiten, ohne dass die Pluralität allgemein akzeptiert wurde[12].

Pluralität ohne Pluralismus war eine Signatur der Zeit, die sich naturgemäß auch auf dem Feld der Religion und der Konfessionen niederschlug und nicht zuletzt die Wahrnehmungsmuster und die Debattenkultur der Zeitgenossen entscheidend prägte. Vor diesem Hintergrund

> ging es in den Kontroversen zwischen evangelischen und katholischen Theologen demnach um die Behauptung der eigenen Religionsgemeinschaft in den durch die Reformation entstandenen theologischen Spannungsfeldern, um deren kirchen- und heilsgeschichtlich begründete Dignität, öffentliche Sichtbarkeit und Handlungsfähigkeit angesichts der politischen Antagonismen, welche die Konfessionsbildung erzeugte[13].

Dabei zielte die publizistische kontroverstheologische Auseinandersetzung, die die reichsrechtlichen Debatten flankierte, grundsätzlich in drei Richtungen: Erstens ging es den betreffenden Autoren naturgemäß darum, dem als falschgläubig erachteten Gegenüber die Wahrheit der je eigenen und damit die Irrigkeit der anderen, der fremden Lehre vor Augen zu stellen. Allerdings ging man auf beiden Seiten strukturell von vornherein davon aus, dass die Kontrahenten als Vertreter ihrer als irrig abzuweisenden Lehren von diesen subjektiv genauso fest überzeugt waren, wie man selbst von der Wahrheit der eigenen Position überzeugt war. Obgleich man also gegen sie polemisierte, galten die direkt adressierten anderskonfessionellen Theologen a priori als unbelehrbar, weshalb man nicht davon ausgehen konnte, sie für die eigene Sache zu gewinnen. Dennoch galt es, sie nach allen Regeln der kontroverstheologischen Kunst demonstrativ ins Unrecht zu setzen, was uns zur zwei-

12 Christoph Kampmann, Friedensnorm und Sicherheitspolitik. Zur Geschichte der Friedensstiftung in der Neuzeit, in: Ders. u.a. (Hg.), Bündnisse und Friedensschlüsse in Hessen. Aspekte friedenssichernder und friedensstiftender Politik der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter und in der Neuzeit, Marburg 2016, S. 1–22, hier S. 6.

13 Silvia Serena Tschopp, Politik in theologischem Gewand. Eine jesuitisch-lutherische Kontroverse im Kontext des Dreißigjährigen Krieges, in: Jürgens u.a. (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit, S. 31–55, hier S. 41.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ten Zielrichtung führt: Diente der kontroverstheologische Streit eigentlich nicht dazu, den direkten theologisch gebildeten Antagonisten inhaltlich-argumentativ zum Abfall von seiner irrigen Lehrmeinung zu bewegen, »so blieb der Polemik doch die Aussicht, auf andere, sei es bisher unbeteiligte, sei es belehrbare und nur zur Zeit noch material häretisch denkende Menschen einzuwirken und sie von den Gegnern zur eigenen Partei herüberzuziehen«[14]. Und aus der Tatsache, dass die gegnerische Seite mit ihren theologisch-dogmatischen Streitbeiträgen offenkundig dasselbe bezweckte, ergab sich schließlich die dritte Zielrichtung kontroverstheologischer Publizistik, nämlich die Ausrichtung auf das eigene Lager. Mittels der öffentlichen Überführung und Widerlegung suchte man dem Verwirrungs- und Verführungspotential, das die Wortmeldungen des Gegenübers zu entfalten drohten, entgegenzuwirken, die Haltung der eigenen Konfessionsgenossen zu festigen und so die Reihen des je eigenen Lagers zu schließen und vor allem geschlossen zu halten.

Diese drei inhaltlich-argumentativ sicher nicht trennscharfen, einander im steten In- und Miteinander bedingenden Aspekte werden nun im Folgenden im Zusammenhang mit den ihnen zugrundeliegenden Wahrnehmungsmustern anhand eines der berühmtesten Beispiele römisch-katholischer Kontroverstheologie, Robert Bellarmins *Disputationes de Controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, exemplifiziert; konkret nehmen wir dazu die Vorrede zum ersten Band (1586) in deutscher Übersetzung in den Blick. Die *Disputationes de Controversiis* – auf Deutsch in der Regel kurz als *Kontroversen* bezeichnet – gelten als das Hauptwerk des Jesuiten Bellarmin (1542–1621)[15] und wurden zwischen 1586 und 1593 erstmals publiziert. Dieser ersten dreibändigen, in Ingolstadt gedruckten Ausgabe folgte dann bereits 1596 eine von Bellarmin selbst verbesserte vierbändige Auflage, die in Venedig gedruckt wurde und zahlreiche Neuauflagen erlebte. Dabei stellte das von der stupenden Gelehrsamkeit seines Autors genauso wie von dessen rhetorisch-stilistischer Begabung zeugende Werk

14 Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. IV, S. 235.

15 Eine ausführliche Darstellung von Leben und Werk des prominenten Jesuiten, Papstneffen, Kardinals, Inquisitors und Heiligen bietet James Brodrick SJ, Robert Bellarmine. Saint and Scholar, London 1961. Überblicksartig informieren Gustavo Galeota, Art. Bellarmini, Roberto (1542–1621), in: TRE 5 (1980), S. 525–531, und Günther Wassilowsky, Robert Bellarmin (1542–1621), in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), KLTh, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, München 2005, S. 267–280. Eine exemplarische Würdigung Bellarmins als Kontroverstheologe liegt vor mit Thomas Dietrich, Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542–1621). Systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen, Paderborn 1999. Die mit seiner Kontroverstheologie zusammenhängende Rolle und das Wirken Bellarmins an der Spitze der römischen Inquisition beleuchtet Peter Godman, The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index, Leiden u.a. 2000.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

nicht nur den literarischen Niederschlag von Bellarmins eigenen Vorlesungen am *Collegio Romano* bzw. seiner rund zwanzigjährigen Lehrtätigkeit insgesamt dar. Die sogenannten »Kontroversen« bilden vielmehr eine Art Summe römisch-katholischer Positionsbestimmung zur Zeit der Konfessionalisierung, in der sich die Arbeit mehrerer Generationen von Kontroverstheologen kompiliert und nach systematischen Gesichtspunkten geordnet findet[16].

Die schwerlich zu überschätzende Wirkmacht der *Kontroversen* Bellarmins findet ihren Ausdruck auch in der Feststellung, sie seien »eine Art erster Abschluß« papstkirchlicher Kontroverstheologie[17]; sie kommen eben als das imposante Resultat der Denkarbeit eines Mannes zu stehen, der »seine Lebensaufgabe in der systematischen Durchdringung der katholischen Glaubenslehre gefunden und diese in der kontroverstheologischen Diskussion zugespitzt« hat[18]. Wenden wir uns dessen eingedenk unserer genannten Quelle zu.

2. Quelle[19]

Ich gehe daran, über die Kampfpunkte des Glaubens gegen alle Ketzer dieser Zeit zu streiten, dabei sehr viele und verschiedene Fragen gleichsam an einem Ort zu versammeln und alles Einzelne, nach den Kräften, die mir Gottes Gnade vom Himmel verleihen wird, zusammenzufassen. Es ist dies ein sehr schweres Unternehmen und, wenigstens nach meiner Meinung, der Art, dass es beinahe eine unendliche Kenntnis nicht nur der verschiedenen Wissenschaften und Sprachen, sondern auch des ganzen Altertums, aller Geschich-

16 Wassilowsky, Robert Bellarmin, S. 273.

17 Heribert Smolinsky, Art. Kontroverstheologie, in: LThK 6 (1997), Sp. 333–335, hier Sp. 335.

18 Thomas Dietrich, Schriftverständnis und Schriftauslegung bei Robert Bellarmin (1542–1621), in: Christoph Bultmann u.a. (Hg.), Hebraistik – Hermeneutik – Homiletik. Die »Philosophia Sacra« im frühneuzeitlichen Bibelstudium, Berlin u.a. 2011, S. 341–356, hier S. 341.

19 Vorrede (1586), in: Robert Bellarmin, Streitschriften über die Kampfpunkte des christlichen Glaubens, Bd. 1, übersetzt v. Viktor Philipp Gumposch, Augsburg 1842, S. 29–48. Die folgenden Ausführungen Bellarmins wurden lediglich in Orthographie und Interpunktion zwecks besserer Lesbarkeit dem heutigen Standard angepasst; zur leichteren Nachvollziehbarkeit der entsprechenden Änderungen und der im Kontext der Analyse (s.u. unter III) angeführten Zitate wurden die Seitenzahlen der genannten Übersetzung Gumposchs von 1842 in eckigen Klammern eingefügt. Online ist sie ohne größeren Aufwand greifbar, beispielsweise unter: URL: <https://books.google.de/books?id=_tlNAAAAcAAJ&pg=PA38&lpg=PA38&dq=#v=onepage&q&f=false> (01.10.2018). Die gewissenhaften Quellenverweise Bellarmins wurden zugunsten des Leseflusses unverändert beibehalten; sie sind mithilfe der einschlägigen patristischen und reformationsgeschichtlichen Handbuchliteratur leicht aufzulösen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ten und Zeiten erfordert, soll es anders nicht leicht und obenhin, sondern genau und nach der Würde und Wichtigkeit der Sache ausgeführt werden. Da ich selbst fühle, wie gering in allen diesen Dingen mein Wissen und gleichwohl die Notwendigkeit vorhanden ist, die mir auferlegte Last zu tragen und ans Ziel zu bringen, so will ich mich [30] wenigstens bestreben, durch Mühe und Fleiß meine Ungeschicklichkeit auszugleichen und, falls auch alle Hilfsmittel der Gelehrsamkeit mir fehlen, Eifer und Emsigkeit doch weniger als das Übrige vermissen lassen. Ehe ich aber die Untersuchung über die vorgesetzten Fragen beginne, scheinen mir ein paar Worte über die Nützlichkeit derartiger Erörterungen und eine kurze Auseinandersetzung der Anzahl und Beschaffenheit der jetzigen Streitpunkte notwendig.

Die Nützlichkeit der uns vorgesetzten Untersuchungen kann leicht aus dem Umstand erkannt werden, dass sie einen wichtigen und notwendigen Zweig der Theologie umfassen. Denn man handelt dabei nicht über eine Dachrinne und ein Stück Boden, nicht über wertlose Dinge, wo es wenig verschlägt, ob sie so oder anders sich verhalten, nicht über metaphysische Feinheiten, welche man ohne Gewähr nicht wissen und bisweilen auch mit Verdienst bekämpfen kann: sondern über Gott, über Christus, über die Kirche, über die Sakramente, über die Rechtfertigung, über die Hilfe der Gnade, über die Freiheit des Willens und über sehr viele andere Fragen von größtem Gewicht und größter Schwierigkeit, welche die Grundlagen des Glaubens selbst betreffen. Wer aber von diesen letzteren auch nur eine wankend machen will, muss, wie der heilige Augustin *(Contra Julianum, l. 1. c. 2.)* weise bemerkt, unseren ganzen Glauben an Christus zerstören. Und ich frage, was ist es für ein [31] großer Nutzen, für eine Ursache wahrer Fröhlichkeit, für eine reichhaltige Saat des Ruhmes, ketzerische Menschen zum Licht des Glaubens zurückzurufen oder doch ihren Angriff und ihre wütenden Anfälle zu brechen, jene wilden Tiere von der Herde des Herrn abzuhalten, die Kirche Christi zu schützen und die schon geraubten Schäflein aus dem Rachen der Wölfe zu reißen und in den Stall des Herrn zurückzubringen? Aber wer sich nicht erst mit diesen Fragen lang und viel abgegeben, sich selbst sorgfältig mit den Waffen der Kirche gerüstet, die Geschosse der Feinde abzuweisen und gegen die Feinde selbst zu kehren gelernt hat, wird niemals etwas solches ausrichten.

Und damit nicht allenfalls unsre Worte einigen missfallen, welche die Pest der Ketzerei für geringfügig halten, weil sie dieselbe nach den gewöhnlichen Lastern und Sünden bemessen, deren Reinigung und Heilung durch das Sakrament der Buße sie täglich bemerken, so will ich über die Wichtigkeit der Ketzerei reden, nicht alles, was sich sagen lässt, auch nicht das meiste, um nicht einen unermesslichen Vortrag zu beginnen, sondern nur weniges, was teils notwendig, teils hier hinreichend scheinen kann.

Ich will übergehen, dass der heilige Chrysostomus *(Hom. 50 ad pop. Antiochen.)* und der heilige Augustin *(De civitate Dei. l. 21. c. 25.)* einen

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ketzerischen Menschen weit unter die Heiden und Zöllner [32] stellen: ich will nicht erwähnen, dass die Ketzerei in dem Land, in welches sie eindringt, alsobald Unordnungen, Kämpfe und Aufstände hervorruft, gleichwie die Stürme das Meer zu bewegen und zu beunruhigen pflegen: ich will verschweigen, dass unsere Vorfahren, so gelassen sie bei anderen Verfolgungen den Feind erwarteten, doch, wenn ein Glaubenskrieg hereinbrach, so in der Seele insgesamt erschüttert wurden, dass sie es für Pflicht hielten, alle Kräfte der Kirche zu sammeln und, wie auf ein gemeinsames Zeichen, zugleich, in voller Zahl, zum Widerstand herbeizueilen. Um andere Laster zu vertreiben, wich niemand von seinem Posten: um die Ketzerei abzuhalten, zauderten sie nicht, ihre Wohnungen und Heimatländer zu verlassen und in unbekannte und weit entlegene Gegenden, mit größter Vermögens- und Lebensgefahr, zu gehen. Fast unendlich viele andere Dinge will ich gern verschweigen, die meiner Betrachtung sonst sehr zustattenkämen. Nur dies einzige will ich bemerken, dass die Gottlosigkeit der Ketzerei alle anderen Verbrechen und Schandtaten an Schwere so weit übertrifft als die Pest an Schrecklichkeit und Fürchterlichkeit die gewöhnlichen Krankheiten. Zwei Umstände machen die Pest mit Recht vor den übrigen Krankheiten zum Schauder und zum Entsetzen. Erstens gießt sie ihr Gift mit der größten Schnelligkeit bis zum Herzen aus und richtet, beinahe in einem Augenblick, den noch kurz vorher gesunden [33] Menschen zugrunde. Zweitens steckt sie hundert andere an, indem sie einen tötet, und kriecht so schnell weit und breit hin, dass sie in kurzer Zeit das ganze Land mit Leichen erfüllt, wenn sie heute in ein einziges Haus brach. Dasselbe, was den Leibern die Pest, ist auch die Ketzerei nur in den Seelen. Das erste Gnadengeschenk, welches wir vom himmlischen Vater, bei der Umwandlung und Rechtfertigung, empfingen, die erste Bewegung des wiederauflebenden Herzens, der erste Sinn des geistlichen Lebens ist ohne Widerrede und Zweifel der Glaube: von da wird sodann allmählich der Geist zur Hoffnung erregt, der Wille zur Liebe entzündet, die Zunge zum Bekenntnis gelöst, die Hand zu den Werken gerüstet. Kann nun eine verderblichere und pestilenzialischere Seuche gedacht werden als die Ketzerei, da sie sogleich das Innerste der Seele angreift, bei Entreißung der Gnadengaben bis auf den Grund dringt und jenen Anfang des göttlichen und himmlischen Lebens tötet? Der Grund des geistlichen Gebäudes ist, nach dem Bekenntnis und der Meinung aller, der Glaube. Denn von demselben aus erheben sich nach und nach die Wände der Hoffnung, das Dach der Liebe wird ausgespannt und endlich treten verschiedene und mannigfaltige Verzierungen der guten Werke hinzu. »Das Haus Gottes«, sagt der heilige Augustin *(Serm. 22. de verbis Apost.)*, »wird auf den Glauben gegründet, durch die Hoffnung aufgerichtet, [34] durch die Liebe vollendet«. Ich frage nun, was gibt es für einen großen Fall, für einen großen Einsturz, wenn es nicht bloß bei der Erschütterung und Wankendmachung des Daches oder der

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Wände dieses Gebäudes bleibt, sondern zur Ausgrabung und Zerstörung des Grundbaus – was von der Ketzerei geschieht – geschritten wird? Was bleibt dann von der Hoffnung, wenn kein Teil des Gebäudes übrig ist, sondern das Ganze zugleich, auf einen Ansatz, vom Grund aus zusammensinkt? Was ist der erste Strahl des göttlichen Lichtes, welchen der in unseren Herzen entzündet, welcher uns aus der Finsternis in seine bewundernswerte Helle rief, als der Glaube? Aus ihm, wie aus einer Morgenröte, geht das Licht der Gerechten hervor und wächst, wie der Weise sagt, bis zur Vollendung des Tages. Was gibt es nun Schrecklicheres, Traurigeres, Elenderes als die Ketzerei, welche dem menschlichen Geist plötzlich den Tag entreißt und nicht einmal jenen ersten Zündstrahl der Morgenröte übriglässt? Ich will dies deutlicher machen.

Wenn ein Katholik in eine Sünde fällt, wenn er allenfalls einen Diebstahl, einen Ehebruch, einen Totschlag begeht, so wird gewiss kläglich mit ihm verfahren. Aber weil er noch einen Lebenssinn, noch einen Grund des Gebäudes, noch das Licht der Morgenröte, das heißt, weil er noch den Glauben hat, so besitzt er nichtsdestoweniger noch viele und große Hilfsmittel [35] zum ewigen Heil: er wandelt nicht in der Finsternis, er kennt seinen Arzt, er kann noch aus seinem Glauben zu Gott rufen, auf den Grund bauen, den gemeinsamen Befreier anrufen, seine Milde und Erbarmung anflehen, es fehlt ihm nicht der mütterliche Schoß der Kirche und offen stehen für ihn alle Orte, wo geistliche Heilmittel bereitliegen. Aber ein Ketzer hat nichts davon, sondern verfolgt, nach Vertilgung des Glaubenslichtes in seinem Herzen, nur eitle Schatten und Vorspiegelungen, er weiß nicht, wo er wandelt, kommt umso weiter vom Weg, je mehr er läuft, und wird immer in dichtere Finsternis gehüllt, bis er von der inneren Nacht (die er in der Seele duldet) in jene äußere gelangt, welche in der Hölle herrscht. Und dies ist keine vergrößernde, sondern vielmehr eine verkleinernde Darstellung. Oder scheinen dir diejenigen nicht von der dichtesten und handgreiflichsten Finsternis umschlossen zu sein, welche, trotzdem dass sie für die Weisesten aller Menschen angesehen sein wollen, doch bisweilen Dinge sagen, veröffentlichen und für ein Evangelium verkaufen, welche selbst Knaben und alte Weiber als Träumereien und Faseleien zu erkennen vermögen? Was kann Gottloseres und Dümmeres erdacht werden als die Behauptung, Gott, welcher die Quelle aller Güte und Gerechtigkeit ist, sei der Urheber aller Verbrechen und Schändlichkeiten? Dieses behaupten aber Petrus Martyr *(Comment. libri secundi* [36] *regnum.)* und Johannes Calvin *(Institut. l. 1. c. 18. §. 4.)*. Was ist knabenhafter und läppischer als die Äußerung, Gott sei im Stein wahrhaft und eigentlich Stein, im Eisen Eisen, im Klotz Klotz, im Stock Stock, in allen Dingen alles? Aber dies lehrt Michael Servetus *(Epist. 6. ad Calvinum.)*. Was ist abgeschmackter und mehr gegen Vernunft und gesunden Sinn als die öffentliche Behauptung, die Kinder empfingen während der Taufe, wie der heilige Johannes der Täufer, gewisse göttliche Anregungen mit den inneren Sinnen, hörten die Evangeli-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

schen Verheißungen und glaubten der Verheißung Gottes? Dieses aber sagt Luther *(Comment. tertii capitis epist. ad Galat.)* vor aller Welt und die ihm nachfolgenden Centuriatoren *(Cent. 2. c. 4.)*. Sie verehren wenigstens den heiligen Augustin nicht, welcher *(Epist. ad Dardanum. qu. 2.)* uns folgende Bemerkung hinterließ: »Wenn es wegen des einzigen Johannes glaublich ist, dass alle Kinder vor der Zeit den Gebrauch der Denkkraft haben: so muss man auch alle Menschen wegen der Eselin des Balaam, welche einmal weise gesprochen hat, ermahnen, bei ihren Beratungen die Ratschläge der Esel zu erwarten«. Wer erstaunt weiter darüber nicht, dass es Menschen gab, welche sich überredeten, es sei zur Rechtfertigung der Gottlosen nichts erforderlich, als dass diese sich fest vorsetzen, sie seien gerecht, die Sünden seien ihnen nachgelassen, als ob nicht mehr die Meinung von der [37] Wahrheit der Sache, sondern im Gegenteil die Wahrheit der Sache von der Meinung abhinge? Und dennoch ist dieser unglaubliche, seltsame Satz der vierte Artikel jenes so berühmten Augsburger Bekenntnisses, welches dem größten Teil der jetzigen Ketzer für ein Evangelium gilt. Was werden wir ferner über Johann Wyclif sagen, dessen sechster, auf dem Konzil zu Konstanz *(Sess. 8.)* verdammter Satz lautet: »Es muss Gott dem Teufel gehorchen«? Was sollen wir über Johannes Calvin sagen, der *(Inst. l. 2. c. 16.)* ernstlich und als Folgerung lehrt, »unser Herr Jesus Christus habe – was gewiss fromme Ohren zu hören sich sträuben – die Qualen der Hölle mit den verdammten und verworfenen Geistern einmal erduldet«? Aus dieser Lehre Calvins wuchsen auch die späteren Behauptungen, Christus sei am Kreuz verzweifelt und deshalb zur Hölle verdammt worden. Von welchem gräulichen Dunkel, glaubst du, dass jener Geist befangen gewesen, welcher eine solche Gottlosigkeit denken konnte? Aber wohin sollen wir jene Worte Martin Luthers *(Liber de Consiliis.)* tun: »Ich hatte kurz vorher mit Nestorianern zu tun, welche sehr hartnäckig gegen mich stritten, dass die Gottheit Christi nicht leiden könne«. Siehe, christlicher Leser, an [38] welchen Irrtümern sie leiden, nein, von welchem Unsinn die herumgetrieben, in welche Finsternis sie eingehüllt werden, in welche äußerste Gefahr sie stürzen, welche einmal im Glauben Schiffbruch gelitten haben! Und bei allem dem habe ich die noch weit abgeschmackteren Mysterien der Wiedertäufer und Libertiner nicht einmal berühren wollen. Siehe, durch welches große Wunder Gott Israel von den Ägyptern getrennt hat! Wo Israel, das heißt, wo die katholische Kirche Christi ist, da ist Licht, sodass alle zusammen, vom Größten bis zum Kleinsten, den Weg der Gerechtigkeit und Wahrheit erkennen. Wo aber die Ägypter, das heißt, die Ketzer sind, da herrschen schreckliche und handgreifliche Dunkel, sodass sie häufig selbst gegen die fünf Sinne verstoßen. Und dass doch der Ketzer nur sich allein schadete und nicht fortwährend sein Gift weit und breit hin ausgösse! Aber unser Zeitalter bestätigt zu reichlich die Wahrheit der apostolischen Worte, »die Worte der Ketzer fräßen wie der Krebs um sich«. Denn wer weiß nicht, dass die lutheri-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

sche Pest, bald nach ihrer Entstehung in Sachsen, beinahe ganz Deutschland ergriffen hat, alsdann nach Norden und Osten gekommen ist, Dänemark, Norwegen, Schweden, Gotland, Pannonien, Ungarn hingerafft hat, weiter [39] mit gleicher Schnelligkeit in den Westen und Süden geschleppt worden ist und Frankreich, England, Schottland, einst die blühendsten Reiche, in kurzer Zeit verheert hat, endlich über die Alpen gestiegen und bis nach Italien gekommen ist? Deshalb haben unsere Voreltern, schon von Entstehung der Kirche an, allen Gläubigen mit großer Weisheit die Bücher, Zusammenkünfte, Gespräche, Mahlzeiten der Ketzer untersagt, gleichwie die Pestkranken, damit sie nicht die Übrigen anstecken, mit Recht von der Gemeinschaft anderer ausgeschlossen werden und wir weder ihre Häuser zu betreten, noch etwas von ihren Sachen zu berühren wagen. »Man soll«, sagt der heilige Cyprianus *(Epist. l. 1. 3.)*, »mit solchen keine Verbindung schließen, keine Mahlzeiten und keine Unterhaltungen anstellen: wir sollen uns von denselben so weit entfernen, als sie die Kirche fliehen«. Und der heilige Leo *(Serm. de passione Domini 18.)* sagt: »Meidet die giftigen Schlangenreden der Ketzer! Uns sei nichts gemeinsam mit denjenigen, welche als Gegner des katholischen Glaubens nur dem Namen nach Christen sind!« Und der heilige Athanasius erzählt *(Vita magni Antonii.)*, Antonius habe die Ketzer so verabscheut, dass er zu allen gesagt habe, »man müsse nicht einmal in die Nähe der Irrgläubigen gehen«. Doch der Apostel Paulus schärft jenes selbst oft und ernstlich ein, indem er von den Ketzern spricht: »Und diese meide!« Und der heilige Johannes, der [40] Apostel und Evangelist, lief, als er einst in ein Bad gekommen war und bemerkt hatte, dass der Ketzer Cerinthus drinnen war, alsobald schleunig, ohne ein Bad zu nehmen, aus dem Badeort, weil er ohne Zweifel durch sein Beispiel alle folgenden Christen ermahnen wollte, dass die Ketzerei eine ansteckende Krankheit sei, vor welcher man sich mit allen Kräften und der höchsten Vorsicht hüten müsse *(Irenäus. Contra Valentinum l. 3. c. 3.)*. Dies erkannte auch einst die Kirche von Samosata, als die arianische Pest wütete. Denn da in dieser Stadt *(Theodoretus. Hist. l. 4. c. 14.)* das Volk katholisch und der Bischof ketzerisch war, so hielt der Bischof Vorträge in der Kirche, aber für die Bänke und Wände. Alle nämlich flohen ihn wie einen Pestkranken. Es ging der Bischof in die Bäder und lud andere, welche zufällig da waren, freundlich ein, mit ihm das Bad zu brauchen; aber niemand ging jemals, so lang er sich dort aufhielt, an den Ort und niemand wusch sich, auch wenn er fort war, ehe alles Wasser ausgeschüttet und neues wieder herbeigeschafft war. Es spielten einst Knaben auf dem Marktplatz und der Zufall wollte, dass der Spielball an das Fuhrwerk des Bischofs flog; sogleich schrien alle laut auf, zündeten ein großes Feuer auf dem Marktplatz an und warfen das Spielzeug hinein. So groß war der Eifer der alten Christen, so groß die Anstrengung für die Gottesfurcht, so groß die Be- [41] geisterung für den katholischen Glauben. Wenn Deutschland, Böhmen, England, Frankreich und die

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

übrigen Völker die letztere hätten nachahmen wollen, so hätten wir zuverlässig einen anderen Zustand. Wenn man von Anfang zur Abwehrung der Ketzerei wenigstens die Sorgfalt angewandt hätte, welche man allenthalben zur Abhaltung der Pest anwenden sieht, so hätte die Kirche sicher viele Glieder unverletzt und unverdorben, an deren Heil man jetzt beinahe verzweifeln muss. Aber wenn die Pest der Ketzerei wegen unserer Sünden so gewaltig wuchs und täglich wächst und unsere Angelegenheiten in eine so große und augenscheinliche Gefahr geraten sind, dass nur in langer Zeit und durch allseitige, Mühe und Schweiß fordernde Anstrengung so gewaltigen Übeln abgeholfen werden kann, so bleibt dieses Einzige übrig, dass die Söhne der Kirche und besonders diejenigen, welche zur Hilfe anderer vom Herrn berufen sind, sich emsig zum Widerstand gegen die Ketzer rüsten, indem sie auf Erforschung dessen, was teils diese gegen die Kirche beibringen, teils die Unsrigen für die Kirche antworten, hinlänglich große Sorgfalt und Mühe wenden.

Wir wünschen sehr und vertrauen, dass, mit der Hilfe Gottes, auch diese unsere Arbeit, wie mangelhaft sie noch sei, zum Studium dieser Dinge nütze und nützen werde. Dieses glaubte ich über die Nützlichkeit dieser Streitschriften sagen zu müssen.

[42] Nun werde ich kurz auseinandersetzen, welche und wie viele Streitpunkte wir erläutern wollen. Der Feind des Menschengeschlechts hat, obgleich er sonst gänzlich verkehrt und ein Ordnungsverwirrer zu sein pflegt, doch nicht ohne eine gewisse Ordnung die Wahrheit der katholischen Kirche bekämpfen wollen. Deshalb ist er in den ersten zwei Jahrhunderten, von Entstehung der christlichen Kirche an, gänzlich mit Wankendmachung des ersten Satzes des Apostolischen Glaubensbekenntnisses beschäftigt gewesen. Denn was behaupteten die Simonianer, Menandrianer, Basilidianer, Valentinisten, Marcionisten, Manichäer und die ganze Schule der Gnostiker anderes, als es sei nicht ein Gott, allmächtiger Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde? Da aber dieses keinen Erfolg gehabt, machte der Teufel im dritten Jahrhundert wieder neue Rüstungen und begann, den zweiten Glaubenssatz, in dem die Gottheit unseres Herrn Christi bestimmt wird, zu erschüttern. Von dieser Rüstung waren Praxeas, Noetus und Sabellius, auch Paulus, der Samosatener. Nach dem dritten Jahrhundert kamen Photinus, Arius und Eunomius hervor, welche entweder die göttliche Person Christi von der Person des Vaters nicht unterschieden und dieselbe sofort, wie Hilarius sagt, zerstörten, oder fälschlich vorgaben, die göttliche Natur Christi sei verschieden und fremdartig von der Natur des Vaters, und auf solche Art behaupteten, die erstere sei nicht wahrhaft göttlich, sondern geschöpflich. [43] Als aber selbst damals die Pforten der Hölle gegen die Kirche nicht viel vermocht hatten, begann der Teufel mit einem dritten, neu ausgehobenen Heer, unter größerer Kraftanstrengung, den dritten Artikel und zugleich den vierten, fünften, sechsten und siebenten, weil diese unter sich einen gewissen Zusammenhang und gleichsam eine Ver-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wandtschaft haben, zu bekämpfen. Er erweckte deshalb den Nestorius und Theodorus von Mopsuestia nach dem vierten Jahrhundert; ein wenig danach den Eutyches und Dioscurus; um das fünfte Jahrhundert aber den Petrus Gnapheus, den Severus von Antiochia, den Julius von Halicarnassus; nach dem sechsten und siebten Jahrhundert aber den Jacobus aus Syrien, den Cyrus aus Alexandria, den Sergius, Phyrrus und Paulus aus Konstantinopel; endlich jene ganze unzählige, in die allerkleinsten Sekten mannigfaltig gespaltene und getrennte Nachkommenschaft des Eutyches, von der noch heutigen Tages Sprossen im Orient gefunden werden. Diese Menschen trachteten nämlich alle, wenn auch mit verschiedenen und unter sich entgegengesetzten Mitteln und Werkzeugen, doch ein und dasselbe Geheimnis der göttlichen Menschwerdung, des Leidens, der Auferstehung und der Ankunft zum Gericht, das ist, die folgenden fünf Teile des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zu zerstören und zu vernichten. Denn die Ersteren stellten zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, in Christus fest, trennten [44] Christus den Gott von Christus dem Menschen und gaben vor, derjenige sei bloß Mensch, nicht auch Gott, welcher nach dem Bekenntnis der katholischen Kirche vom heiligen Geist empfangen, von der Jungfrau Maria geboren worden, gelitten hat, gestorben ist, begraben worden, alsdann wieder lebendig zum Himmel gestiegen ist und zurückkommen wird zum Gericht über den Erdkreis. Die Nachfolgenden aber vermischten die göttliche und menschliche Natur in Christus, machten aus zwei eine und lehrten, die Geheimnisse unseres Heils, die Menschwerdung, das Leiden, die Auferstehung, Himmelfahrt, Ankunft zum Gericht seien bloße Vorspiegelungen. Als die katholische Kirche auch über diese Schwärme, auf gewohnte Weise, siegte, so ließ sich deshalb der Teufel nicht abschrecken, sondern ergänzte wiederum sein Heer und begann mit großer Gewalt den folgenden Glaubenssatz, nämlich den achten, welcher vom Heiligen Geist handelt, zu erschüttern. Denn um das Jahr 866, zur Zeit des römischen Papstes Nikolaus I., entstand (wie ich wenigstens glaube, obgleich andere anderer Meinung sind) die Spaltung der Griechen vom apostolischen Sitz und von den abendländischen Kirchen. Der Grund dieser Trennung ist jener in so vielen Konzilien widerlegte Irrtum der Griechen, womit sie aufs Hartnäckigste behaupten, der Heilige Geist gehe nicht vom Sohn aus. Denn obgleich lange vorher Macedonius leugnete, dass der Heilige Geist eine Gottheit sei, und Theodoretus, [45] dass derselbe Heilige Geist vom Sohn ausgehe, so war damals doch der Satan mit Bekämpfung der wahrhaften Gottheit und Menschheit Christi so sehr beschäftigt, dass er den Glaubensartikel, welcher den Heiligen Geist betrifft und insbesondere den Teil, welcher über den Ausgang vom Vater und Sohn handelt, nur schwach angefallen zu haben scheint. Aber in der Tat wandte sich unser verschlagener Feind, nach Bemerkung der geringen Fortschritte in der Losreißung jener Sätze, welche die göttlichen Personen selbst betrafen, gänzlich zur Erschütterung und Zerstörung derjenigen

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Glaubensartikel, welche von der Kirche und den Sakramenten handeln. Er versuchte, diese zwei Sätze »Ich glaube an die heilige katholische Kirche, an die Gemeinschaft der Heiligen, an den Ablass der Sünden« vom Jahr 1000 bis auf diesen Tag, nach öfterem Wechsel, Vermehrung und Erneuerung der Streitkräfte, durch die Berengarianer, Petrobrusianer, Waldenser, Albigenser, Wyclifisten, Hussiten, Lutheraner, Zwinglianer, Konfessionisten und Wiedertäufer mit aller Kunst und Emsigkeit, mit allen Kräften der ganzen Hölle umzustürzen, und versucht es noch heutigen Tages. Das pflegt mir aber seltsam und bemerkenswert zu erscheinen, dass Berengarius gleichsam der Urheber und Vater der Ketzer dieser Zeit ist, indem er durch seine drei Irrtümer den Grund gelegt hat zu den drei vorzüglichen Sekten, auf welche alle übrigen dieser Zeit zurückgebracht werden [46] können, nämlich zu den Sekten der Sakramentarier, Konfessionisten und Wiedertäufer. Denn der erste Irrtum des Berengarius lautete, dass in der Eucharistie nicht der wahrhafte Leib Christi sei, sondern nur durch dieselbe bezeichnet werde. Diesen Irrtum nahmen die Sakramentarier als ihr Eigentum an. Sein zweiter Irrtum, den er nach dem zweiten Widerruf ausdachte, lautete, es sei zwar in der Eucharistie der wahrhafte Leib Christi, aber zugleich mit der Substanz des Brotes. Und diesen Irrtum macht die *Confessio Augustana* zu dem ihrigen, und in ihm verharren alle Konfessionisten. Der dritte Irrtum des Berengarius lautete, man dürfe die kleinen Kinder nicht taufen und keine Ehe pflegen, weil alle Weiber allen Männern gemeinsam seien. Dies sind aber der eigentliche Glaube und die Lehre der Wiedertäufer. Da nun die Ketzereien dieser Zeit sich fast alle vorzüglich um diese zwei Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, um den neunten und zehnten, drehen, so müssen wir auch alle Erörterungen auf dieselben zwei Artikel beziehen. Zuerst wollen wir also über die heilige Kirche handeln. Bei dieser Untersuchung wird man vor allem von Christus selbst, dem Haupt und Ersten der gesamten Kirche, sprechen müssen: dann über denjenigen Teil der Kirche, welcher auf Erden streitet, über dessen sichtbares Haupt, den Papst, über alle Glieder dieses Teils, die Kleriker, Mönche, Laien: weiter über denjenigen Teil der Kirche, welcher in den Reinigungs- [47] orten entsündigt wird: zuletzt über denjenigen, welcher schon mit Christus der Seligkeit und des Sieges im Himmel sich freut, wobei auch über die Verehrung und Anrufung der Heiligen, über die Reliquien und Bilder und über andere verwandte Dinge gehandelt werden wird. Nach Entwicklung dieser Punkte wollen wir an die Gemeinschaft der Heiligen, das heißt, an die Untersuchung der Lehre von den Sakramenten gehen, wobei die Anzahl der Abschnitte sich nach der Zahl der Sakramente richten wird. Denn die Ketzer dieser Zeit leugnen beinahe alles, was die Theologen über die Sakramente behaupten. Zuletzt folgt die Vergebung der Sünden, wohin alle jene Fragen gehören werden, welche den Gnadenstand des ersten Menschen, den Verlust der Gnade, die Wunden, welche die Sünde hinterließ, die Erneuerung der Gnade, den freien Wil-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

len, die Rechtfertigung, die Verdienstlichkeit der guten Werke zum Vorwurf haben. Ferner werde ich allen diesen Untersuchungen eine Streitschrift über das Wort Gottes gleichsam als eine große Vorrede voraussenden müssen. Denn man kann nicht streiten, ehe man nicht mit den Gegnern über irgend-einen gemeinsamen Grund übereinkommt. Wir kommen aber darin mit allen Ketzereien überein, dass das Wort Gottes eine Regel des Glaubens zur Beurteilung der Glaubenslehren, ein gemeinsamer von allen anerkannter Grund zur Schöpfung der Beweise, endlich ein geistliches Schwert sei, welches in [48] diesem Kampf nicht zurückgewiesen werden könne. Doch über diesen gemeinsamen Grund selbst gibt es viele Fragen. Denn einige nehmen bloß das innerliche Wort Gottes an, andere das äußerliche, aber geschriebene, andere sowohl das geschriebene als auch das mündlich überlieferte. Wiederum halten die einen diese Bücher, die anderen jene für Gottes Wort: die einen glauben, man müsse sich dieser, die anderen, man müsse sich jener Ausgabe bedienen: die einen behaupten, die Schrift sei durch sich ganz klar, die anderen, sie sei dunkel und bedürfe der Auslegung: endlich lehren die einen, man müsse den Sinn der Schriften von dem inneren offenbarenden Geist, die anderen, man müsse ihn von der Kirche und ihrem Oberhirten zu erhalten suchen. Diese Fragen müssen alle am Anfang auseinandergesetzt werden, um einen Grund für die übrigen Bestimmungen zu gewinnen. Aber alles dieses wird die Inhaltsanzeige des ganzen Werkes vollständiger angeben.

3. Analyse

The *Controversiae* were intended as a comprehensive answer, in scholastic style, to every argument or »calumny« of the Protestants. To establish the unity and assert the uniformity of Catholic doctrine was their stated purpose, and their systematic character astonished Bellarmine's contemporaries[20].

Bellarmins quellengesättigte, scharfsichtige Vorrede zu seinem *Opus magnum* wiederum ist nach eigener einleitender Aussage inhaltlich-argumentativ zweigeteilt: In einem ersten Schritt stellt der hochgelehrte und wortgewandte Jesuit die Nützlichkeit seiner kontroverstheologischen Überlegungen heraus, bevor er – sodann – über die Inhalte seines Werkes, deren Auswahl und Anordnung Auskunft gibt. Mit seinen *Kontroversen* tritt Bellarmin insgesamt »gegen alle Ketzer dieser Zeit« in die Schranken, und zwar in vollem Bewusstsein der Herausforderungsqualität seines Unterfangens. Sein »sehr schweres Unternehmen« ist grundsätzlich motiviert und bedingt durch die »Würde und Wichtigkeit der Sache«, die nach seiner Wahrnehmung keiner-

20 Godman, The Saint as Censor, S. 56.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

lei Aufschub duldet, eben weil er die christliche Wahrheit und mit ihr deren Trägerin, die römische Kirche, durch die Ketzereien massiv gefährdet sieht[21]. Damit ist seine grundlegende Selbstwahrnehmung bereits in den Anfangspassagen seiner Vorrede ausgesprochen: Er, Bellarmin, streitet – durch die gleichermaßen bedauerlichen wie bedrohlichen Umstände genötigt – für die durch die Papstkirche verbürgte Wahrheit und deren Schutz gegen die existentiell ernstzunehmenden Angriffe der Irrlehrer oder Falschgläubigen. Und schon mit dieser vielleicht nicht primär in der Form, sehr wohl aber im Inhalt konfessionsspezifischen Positionierung seiner selbst geht argumentativ das unzweideutige Bekenntnis zur römisch-katholischen Kirche ganz selbstverständlich einher.

Vor diesem Hintergrund rechtfertigt er auch sein Engagement: Es geht ihm nicht um die Verhandlung irgendwelcher Nebensächlichkeiten des Alltagslebens oder bestimmter Spitzfindigkeiten akademischer Binnendiskussion, ganz im Gegenteil: Es geht ihm um einen »wichtigen und notwendigen Zweig der Theologie«, nämlich den Teil, der die »Grundlagen des Glaubens selbst« umfasst und in primär apologetischer Abzweckung reflektiert. Anders formuliert: Kontroverstheologie, wie sie Bellarmin versteht und in seinen *Kontroversen* betreibt, hat mit denjenigen Glaubenslehren zu tun, deren Infragestellung »unseren ganzen Glauben an Christus« zerstört. Bezüglich dieser Wertung der dann im Folgenden abzuhandelnden lehrmäßigen Gegenstände beansprucht er freilich keinerlei Originalität, sondern greift auf ein geradezu klassisches Verfahren kontroverstheologischen Streits zurück, indem er von den streitenden Parteien als rechtgläubig anerkannte Traditionsbestände ins Feld führt, hier konkret Augustin[22] – und mit diesem sicher nicht zufällig gleich zu Beginn den wirkmächtigsten theologischen Denker der lateinischen Christenheit, auf den sich nicht zuletzt auch die reformatorischen Konfessionskirchentümer berufen.

So das eigene Anliegen und darüber sich selbst in Position gebracht, unterstreicht Bellarmin unzweideutig die Bedeutung der Kontroverstheologie im Allgemeinen, seines Beitrags zu selbiger im Besonderen heraus: Es ist ihm ein »großer Nutzen«, »eine Ursache wahrer Fröhlichkeit«, ja

21 Vorrede (1586), in: BELLARMIN, Streitschriften über die Kampfpunkte des christlichen Glaubens, S. 29f.

22 Ebd., S. 30.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

eine reichhaltige Saat des Ruhmes, ketzerische Menschen zum Licht des Glaubens zurückzurufen oder doch ihren Angriff und ihre wütenden Anfälle zu brechen, jene wilden Tiere von der Herde des Herrn abzuhalten, die Kirche Christi zu schützen und die schon geraubten Schäflein aus dem Rachen der Wölfe zu reißen und in den Stall des Herrn zurückzubringen[23].

Diese Stelle ist für die wahrnehmungshistorische Analyse der Kontroverstheologie Bellarmins am Beispiel der Vorrede zu seinen *Kontroversen* zentral: Es geht ihm nicht allein um blanke Polemik zur publizistischen Diskreditierung und argumentativen Ausschaltung der die Kirche Jesu Christi attackierenden Ketzer; vielmehr verfolgt er parallel dazu – erinnert sei an die eingangs genannten drei Stoßrichtungen kontroverstheologischer Argumentation – ein geradezu seelsorgerliches Ziel: Bellarmin will den ausgemachten Feind bekämpfen, um einerseits die Kirche und ihre Glieder wirksam zu schützen und um andererseits der Heilsgemeinschaft der Kirche bereits Entrissene in selbige zur Rettung ihrer Seelen zurückzuführen. Folglich hängen seine Selbstwahrnehmung als Kontroverstheologe in Diensten der christlichen Wahrheit und seine Wahrnehmung der durch die Ketzerei von der Wahrheit Abgekommenen als Seelsorgeobjekte aufs Engste zusammen. Seine Aufgabe besteht explizit nicht in offensiv polemischer, irgendwie streitsüchtig anmutender Attacke; sie erschöpft sich nicht einmal in theologisch-dogmatischer Widerlegung der Feinde Christi und ihrer Kirche. Gerade als Kontroverstheologe, der die strikt funktionale sowie rhetorisch geschliffene Polemik nicht scheut, betreibt Bellarmin Seelsorge im Konflikt.

Zu dieser schwerlich zu überschätzenden Aufgabe ist freilich nicht jeder gleichermaßen geeignet: »Wer sich nicht erst mit diesen Fragen lang und viel abgegeben, sich selbst sorgfältig mit den Waffen der Kirche gerüstet, die Geschosse der Feinde abzuweisen und gegen die Feinde selbst zu kehren gelernt hat, wird niemals etwas solches ausrichten«[24]. Anders formuliert: Seelsorge in und durch Kontroverstheologie, wie sie der Konflikt um die Wahrheit sowie um die Seelen der Gläubigen und Abgefallenen hervorbringt und verlangt, erfordert umfassende Gelehrsamkeit genauso wie reiche Erfahrung. Die hinter dieser Einschätzung liegenden Selbst- und Fremdwahrnehmungsmuster führen Bellarmin nun zur entschiedenen Abgrenzung gegenüber denjenigen in den eigenen Reihen, »welche die Pest der Ketzerei für geringfügig halten« und daher davon ausgehen, jenes Übel sei nach den »gewöhnlichen Lastern und Sünden« zu bemessen, denen durch das Sakrament der Buße beizukommen sei[25]. Dieser Einschätzung der Ketzerei tritt er entgegen, indem er ihre wahre

23 Ebd., S. 31.
24 Ebd.
25 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Qualität mittels eines konventionellen Bildes vergleichend vor Augen führt: »Nur dies einzige will ich bemerken, dass die Gottlosigkeit der Ketzerei alle anderen Verbrechen und Schandtaten an Schwere so weit übertrifft als die Pest an Schrecklichkeit und Fürchterlichkeit die gewöhnlichen Krankheiten«[26]. Wäre das Übel, das Verbrechen der Ketzerei mit den mahnenden Worten der Kirchenväter Chrysostomos und Augustin bereits hinreichend beschrieben, greift Bellarmin zum drastischen, den entsprechend immer wieder geplagten Zeitgenossen vielsagenden Bild der Leid und Vernichtung verursachenden Pest, um seine eigene Haltung und seine Alarmiertheit gegenüber der Irrlehre und dem Irrglauben zu begründen[27]. Wie die grassierende Pest verbreitet sich die Ketzerei schnell und aggressiv[28], und »was den Leibern die Pest [ist], ist auch die Ketzerei nur in den Seelen«[29].

Während sich die ehrwürdigen Vorfahren des massiven Gefahrpotentials der Ketzerei noch bewusst waren und danach handelten, indem sie nicht zögerten, »alle Kräfte der Kirche zu sammeln und, wie auf ein gemeinsames Zeichen, zugleich, in voller Zahl, zum Widerstand herbeizueilen«[30], glaubt Bellarmin gleichsam mit einem Weckruf seine Mitlebenden an die zerstörerische Kraft und die vernichtende Wirkung der Ketzerei erinnern zu müssen. Den aufgezeigten Wahrnehmungsmustern konsequent folgend, warnt der Kontroverstheologe vor den furchtbaren Schäden, die die Ketzerei verursacht, vor den schrecklichen Folgen, welche sie für das Seelenheil zeitigt. Die darin liegende Polemik gegenüber den für sie Verantwortlichen ist zwar unverkennbar; genauso deutlich ist allerdings die Fürsorgepflicht, die er empfindet. Er kann bei nüchterner Betrachtung der Lage nicht anders, als eindringlich und aufrichtig zu ermahnen, das Übel als Verbrechen nicht zu unterschätzen, wachsam zu bleiben und entschlossen zu bekämpfen, wo auch immer es auftaucht, und zwar nicht nur um das Eigene vor Schaden zu bewahren, sondern auch um denjenigen beizustehen, die der um sich greifenden Seelenpest zu erliegen drohen. Denn auch diese sind noch nicht restlos für die Heilsgemeinschaft verloren und gehören noch immer zu denjenigen, für die sich die Kirche mit ihrem Klerus verantwortlich weiß. Noch gibt es folglich Rettung, die jedoch nur eine einzige Institution gewährleisten kann. Als Vertreter genau dieser Institution weiß Bellarmin in Übereinstimmung erneut mit Augustin, worin genau die vernichtende, weil seelengefährdende Macht der Häresie besteht: Sie vermag das »erste Gnadengeschenk, welches wir vom himmlischen Vater, bei der Umwandlung und Rechtfertigung, empfingen«, nämlich den Glauben, der der »Grund des geistlichen Gebäudes ist«, rest-

26 Ebd., S. 32.
27 Ebd.
28 Ebd., S. 33; vgl. auch ebd., S. 38f.
29 Ebd., S. 33.
30 Ebd., S. 32.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

los zu zerstören[31]. »Was gibt es nun Schrecklicheres, Traurigeres, Elenderes als die Ketzerei, welche dem menschlichen Geist plötzlich den Tag entreißt und nicht einmal jenen ersten Zündstrahl der Morgenröte (scil. den Glauben, C. W.) übriglässt«[32]?

Damit wird zugleich der konfessionelle Standpunkt herausgestellt, ohne den seelsorgerlichen Impetus des Kontroverstheologen vermissen zu lassen: Der sich versündigende Katholik, der sich den rechten Glauben bewahrt, steht trotz der eventuellen Schwere seines Vergehens weiterhin in der Heilsgemeinschaft der Kirche mit ihren sakramentalen Gnadenmitteln; ein solcher Katholik, erklärt Bellarmin unter Aufnahme des Bildes der Ketzerei als schwerster Krankheit,

> kennt seinen Arzt, er kann noch aus seinem Glauben zu Gott rufen, auf den Grund bauen, den gemeinsamen Befreier anrufen, seine Milde und Erbarmung anflehen, es fehlt ihm nicht der mütterliche Schoß der Kirche und offen stehen für ihn alle Orte, wo geistliche Heilmittel bereitliegen[33].

Von hier aus liegt die zwischen fürsorglicher Verantwortung und scharfer kontroverstheologischer Polemik schillernde Hinwendung zum Ketzer, der den rechten Glauben genauso verloren hat wie die heilsbringende Gemeinschaft mit der einen sichtbaren Kirche Gottes, inhaltlich-argumentativ nahe: Er

> verfolgt, nach Vertilgung des Glaubenslichtes in seinem Herzen, nur eitle Schatten und Vorspiegelungen, er weiß nicht, wo er wandelt, kommt umso weiter vom Weg, je mehr er läuft, und wird immer in dichtere Finsternis gehüllt, bis er von der inneren Nacht (die er in der Seele duldet) in jene äußere gelangt, welche in der Hölle herrscht[34].

Und Bellarmin lässt als Verteidiger der christlichen Wahrheit und ihrer alleinigen Trägerin, der römischen Kirche, keinen Zweifel an der Belastbarkeit seiner gleichermaßen seelsorgerlich-mahnenden wie aburteilenden Worte. Denn gleich ob Petrus Martyr, Michel Servet, John Wyclif, Johannes Calvin oder Martin Luther und die Verfasser der Magdeburger Zenturien – der gelehrte Jesuit kennt die schändlichen Feinde der Kirche und des rechten Glaubens und Häupter der Häresie mit ihren grotesken Irrtümern genau[35]. Die in den von ihm angeführten Personen und Quellen liegende polemische Qualität erschöpft sich freilich nicht in der bloßen Aneinanderreihung von wahnwitzigen Irrlehren, sondern reicht tiefer. Denn schon die von Bellarmin

31 Ebd., S. 33.
32 Ebd., S. 34.
33 Ebd., S. 35.
34 Ebd.
35 Ebd., S. 35f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

getroffene Auswahl macht deutlich, dass es sich beim Lager der Ketzer keineswegs um irgendwie geschlossene Reihen handelt: Ganz im Gegensatz zur die Rechtgläubigkeit der Papstkirche ausweisenden Geschlossenheit derselben zeichnet sich die Häresie gerade durch ihre Uneinigkeit und die daraus resultierende Aufspaltung in verschiedene falschgläubige Lager aus. So spielt der Kontroverstheologe geschickt auf der Klaviatur der traditionsreichen Ketzerpolemik: Die Kirche Jesu Christi zeichnet sich durch ihre Einheit aus, aufseiten der Ketzer herrschen hingegen Zank und Streit. Die Botschaft ist klar: Bellarmin kennt die Ketzerei genauso gut wie die rechtgläubige Tradition der Kirche; er weiß zudem sehr genau um die klassischen Kennzeichen der Häresie, welche die reformatorischen Kirchentümer und andere häretische Strömungen nach seiner Diagnose allesamt erfüllen. Folglich verleiht gerade die faktische, spannungsreiche Pluralität der reformatorischen Bewegungen oder Kirchen, die er aus dezidiert römisch-katholischer Perspektive unter Aufruf altbewährter polemischer Muster gekonnt gegen dieselben ausspielt, seinen Worten Plausibilität.

Siehe, christlicher Leser, an welchen Irrtümern sie leiden, nein, von welchem Unsinn die herumgetrieben, in welche Finsternis sie eingehüllt werden, in welche äußerste Gefahr sie stürzen, welche einmal im Glauben Schiffbruch gelitten haben! Und bei allem dem habe ich die noch weit abgeschmackteren Mysterien der Wiedertäufer und Libertiner nicht einmal berühren wollen[36].

Zur argumentativen Steigerung des existentiellen Antagonismus zwischen der einen und einheitlichen Kirche einerseits, der zersplitterten und immer weiter zersplitternden Ketzerei andererseits, zur verstärkenden Illustration des scharfen Kontrasts zwischen Orthodoxie und Heterodoxie erfolgt dann der Rekurs auf die in der Heiligen Schrift unwiderlegbar bezeugte Heilsgeschichte:

Siehe, durch welches große Wunder Gott Israel von den Ägyptern getrennt hat! Wo Israel, das heißt, wo die katholische Kirche Christi ist, da ist Licht, sodass alle zusammen, vom Größten bis zum Kleinsten, den Weg der Gerechtigkeit und Wahrheit erkennen. Wo aber die Ägypter, das heißt, die Ketzer sind, da herrschen schreckliche und handgreifliche Dunkel, sodass sie häufig selbst gegen die fünf Sinne verstoßen[37].

Entsprechend streng – vor allem angesichts der massiven Ansteckungsgefahr durch die Ketzerei als Seelenpest – muss die Trennung zwischen Licht und Finsternis, zwischen Kirche und Ketzerei, zwischen Wahrheit und Trug aufrechterhalten werden. Unter Missachtung der die rechtgläubige Tradi-

36 Ebd., S. 37f.
37 Ebd., S. 38.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

tion formierenden Altvorderen und der zahlreichen Beispiele, die sie in ihrer Weisheit diesbezüglich den Nachkommenden gaben, hielten jedoch Nachlässigkeit und Leichtsinnigkeit Einzug in die Kirche Christi, weshalb die einst von Sachsen ausgehende Häresie unbarmherzig und zügig auf immer mehr Länder ausgreifen und immer mehr Menschen ins Unglück stürzen konnte[38]. Der Schaden für die Kirche im Allgemeinen, für die einzelnen Seelen ist verheerend:

> Wenn man von Anfang zur Abwehrung der Ketzerei wenigstens die Sorgfalt angewandt hätte, welche man allenthalben zur Abhaltung der Pest anwenden sieht, so hätte die Kirche sicher viele Glieder unverletzt und unverdorben, an deren Heil man jetzt beinahe verzweifeln muss[39].

Das aufrichtige Bedauern Bellarmins entbehrt durchaus nicht der Kritik an der Institution, der er sich zutiefst zugehörig weiß und die allein den Menschen zum Heil zu führen vermag: Das Auswuchern der Ketzerei ist nicht losgelöst von der Sündhaftigkeit und dem Versagen in den Reihen der Kirche selbst zu sehen. Doch noch ist nicht alle Hoffnung verloren: Soll den seelengefährdenden Irrlehren Einhalt geboten werden,

> bleibt dieses Einzige übrig, dass die Söhne der Kirche und besonders diejenigen, welche zur Hilfe anderer vom Herrn berufen sind, sich emsig zum Widerstand gegen die Ketzer rüsten, indem sie auf Erforschung dessen, was teils diese gegen die Kirche beibringen, teils die Unsrigen für die Kirche antworten, hinlänglich große Sorgfalt und Mühe wenden[40].

Hier schließt sich der Kreis der Argumentation: Für Bellarmin ist die gewissenhafte Einübung in die Kontroverstheologie von der seelsorgerlichen Pflicht des kirchlichen Verantwortungsträgers nicht zu trennen. Wer in der Rolle desjenigen, der zur Hilfe anderer in den Dienst der Kirche berufen ist, der Ketzerei kontroverstheologisch entgegentritt, hilft zugunsten der gefährdeten Seelen zuerst einmal, die weitere Ausdehnung der pestartigen Seuche zu unterbinden, bevor er – sodann – in die Offensive zur Zurückdrängung und schlussendlichen Vernichtung der Krankheit übergehen kann, um bereits infizierte Seelen in den heilenden Schoß der Kirche zurückzuführen. In diesem Zweischritt sieht Bellarmin den Sinn und Zweck der Kontroverstheologie, wie er sie versteht und betreibt, beschlossen; die kontroverstheologische Polemik ist dabei dem seelsorgerlichen Anliegen erkennbar bei- und untergeordnet. Sie

38 Ebd., S. 39–41.
39 Ebd., S. 41.
40 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

steht mit der notwendigen Bekämpfung der Ketzerei in einem funktionalen Zusammenhang, vergleichbar der meist bitteren Medizin, die der Heilung schwerer Krankheit zuarbeitet.

Zuversicht weckt Bellarmin mittels eines Blicks auf die Geschichte der Kirche, der seinerseits erneut einmal als eindeutiges Bekenntnis zur eigenen Konfessionskirche und sodann als entsprechender Ausdruck seiner konfessionellen Selbstwahrnehmung zu stehen kommt: Zwar hat der »Feind des Menschengeschlechts […], obgleich er sonst gänzlich verkehrt und ein Ordnungsverwirrer zu sein pflegt, doch nicht ohne eine gewisse Ordnung die Wahrheit der katholischen Kirche bekämpfen wollen«[41] und dazu immer wieder neue Anläufe unternommen, die Kirche als sakramentale Heilsanstalt durch eine nicht abreißende Kette der Häresien auszutilgen. Aber die »Pforten der Hölle«[42] vermochten gegen die Kirche Christi nichts auszurichten, welcher Mittel oder Irrlehren sich der Teufel auch immer bediente. Die katholische Kirche blieb mit Gottes Hilfe bis auf den heutigen Tag in der Abwehr der »in die allerkleinsten Sekten mannigfaltig gespaltene[n] und getrennte[n] Nachkommenschaft«[43] der großen Ketzer, die mit »verschiedenen und unter sich entgegengesetzten Mitteln und Werkzeugen« die hierarchische Heilsgemeinschaft der Gläubigen bedrohten, siegreich[44]. Um nun den Triumph der Kirche auch gegen die virulenten, die römische Kirche und einander attackierenden reformatorischen Häresien erzielen zu helfen, bedarf es der Kontroverstheologie, deren Aufgabe eben der gelehrte Streit gegen die Irrlehre ist. Allerdings kann man

> nicht streiten, ehe man nicht mit den Gegnern über irgendeinen gemeinsamen Grund übereinkommt. Wir kommen aber darin mit allen Ketzereien überein, dass das Wort Gottes eine Regel des Glaubens zur Beurteilung der Glaubenslehren, ein gemeinsamer von allen anerkannter Grund zur Schöpfung der Beweise, endlich ein geistliches Schwert sei, welches in diesem Kampf nicht zurückgewiesen werden könne[45].

Damit erkennt Bellarmin das gemeinsame Fundament an, auf dem gestritten werden muss und auch gestritten wird. Er nennt folglich selbst den von Orthodoxie und Heterodoxie geteilten Grund, vom dem aus die kontroverstheologische Auseinandersetzung zu führen ist, um überhaupt wirksam streiten zu können, und schafft damit die Voraussetzung für den von ihm sicher geglaubten Sieg der Kirche, in dessen Dienst er sich um zahlloser Seelen diesseits wie jenseits der konfessionellen Demarkationslinie willen stellt. Diese

41 Ebd., S. 42.
42 Ebd., S. 43.
43 Ebd.
44 Ebd., S. 44.
45 Ebd., S. 47f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Annahme eines gemeinsamen Grundes, auf dem und um den gestritten wird, ist für Bellarmin freilich denknotwendig: Es geht ihm ja gerade darum, das vielgestaltige und entsprechend uneinige protestantische Lager insgesamt als Hort der seelengefährdenden Ketzereien auszuweisen – und exakt dieses argumentative Anliegen setzt klassischerweise den Gedanken voraus, dass die Häretiker zwar den Glauben haben, der aber eben falsch ist, und zwar völlig unabhängig von der Ebene der Tatäußerungen. Sie sind zwar in die *Catholica* als Heilsgemeinschaft hineingetauft, verstoßen jedoch gegen die Gehorsamspflicht gegenüber derselben. Und genau das macht sie kirchenrechtlich wie theologisch zu Ketzern.

Halten wir nun nach unserem exemplarischen Durchgang durch die 1586 erstmalig publizierte Vorrede zu Bellarmins berühmten *Kontroversen* bündelnd fest, dass die dort artikulierten Wahrnehmungsmuster des wirkmächtigen Kontroverstheologen vielschichtiger ausfallen, als man angesichts der offensiven konfessionellen Polemik vielleicht meinen könnte. Bellarmin nimmt sich selbst zuerst einmal – wenig überraschend – als Verteidiger der oder Kämpfer für die christliche Wahrheit und deren alleinige Trägerin, nämlich die römisch-katholische Kirche, wahr. Daraus ergibt sich geradezu zwingend seine Wahrnehmung des anderskonfessionellen Gegenübers, gegen das er kontroverstheologisch in die Schranken tritt: Die in- und untereinander zerstrittenen reformatorischen Kirchentümer und Strömungen streiten mit ihren teilweise einander widersprechenden Irrlehren gegen die allein rechtgläubige lehrmäßige Fassung der Wahrheit, wie sie nur die Papstkirche auf dem Boden der Tradition verbürgt. Indem sie sich vehement gegen die Orthodoxie stellen und so die Kirche Christi als deren einzigen Hort bedrohen, positionieren sie sich außerhalb der sakramentalen Heilsgemeinschaft, welche die Kirche gewährt und schützt. Kurz: Die Vordenker der Reformation und ihre geistigen wie institutionellen Erben sind gefährliche Ketzer, die es entschlossen und unnachgiebig auch auf der Ebene des gelehrten Streits zu widerlegen und auszutilgen gilt. Damit findet sich auch in Bellarmins *Kontroversen* der geradezu klassische Dualismus frühneuzeitlicher religiöser Polemik: Die Kirche als Instrument Gottes und Alleinvertreterin der christlichen Wahrheit mit ihren Signa Orthodoxie, Geschlossenheit und Einheit steht in existentiellem Verteidigungskampf mit dem Lager der Häresie, das sich dem Willen des Teufels verdankt und als Zeichen seiner Verkommenheit durch Zank und Widersprüchlichkeit gekennzeichnet ist. So weit, so gut.

Aber bei diesem polemischen Dualismus als heilsgeschichtlichem Antagonismus bleibt Bellarmin nicht stehen: Zwar vergleicht er die Ketzerei aufgrund ihrer aggressiven Ausdehnung und ihres vernichtenden Charakters mit der ganze Länder und Völker verheerenden Pest und nimmt so beide Phänomene als Seuchen wahr, wovon die letztere den Leib, die erstere die Seele tötet. Doch öffnet gerade dieses gleichermaßen klassische wie drastische Bild

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

von der Ketzerei als grassierender, potentiell tödlicher Krankheit den Blick auf eine weitere Wahrnehmungsebene. Denn gegen die Zugrunderichtung durch die Häresie gleichsam als Seelenpest gibt es Schutz und – im Falle der Infektion – Rettung: Die Verantwortung des Kontroverstheologen erschöpft sich ebenso wenig wie die eines gewissenhaften Arztes in der bloßen Identifikation der schweren Krankheit und ihrer Symptome, sondern umfasst auch die Initiierung des Heilungsprozesses. Nach der Diagnose wird den Patienten die überlebensnotwendige Medizin empfohlen, für deren Einnahme sie dann allerdings selbst Sorge tragen müssen. Auch Bellarmin kennt die sakramentalen Schutz- und Heilmittel gegen die Seuche, er will sie mittels seiner *Kontroversen* benennen und lehrmäßig absichern, nicht nur um die seuchenartige Ketzerei ihrer für das Seelenheil gefährlichen Irrlehren zu überführen, sondern auch um sie bereits den durch jene Infizierten aufzuzeigen oder mindestens aufzeigen zu helfen. Er will also das eigene konfessionelle Lager, das er zeitgemäß als Trutzburg der seligmachenden Wahrheit und Orthodoxie wahrnimmt, genauso stabilisieren wie er danach strebt, schon vom Weg der Wahrheit Abgekommene, sich akut außerhalb der Heilsgemeinschaft Befindliche in den schützenden und heilenden Schoß der einen und einzigen Kirche Christi zurückzuführen.

Der Kontroverstheologe Bellarmin nimmt sich selbst somit auch als Seelenarzt, als Seelsorger und die Masse der durch die Irrlehre Verführten entsprechend als Objekte seiner seelsorgerlichen Verantwortung wahr. Mehr noch: Die ganze scharfe Polemik, zu der er sich wegen der Existenz und der Attacken der Ketzer genötigt sieht, ist seiner seelsorgerlichen Verantwortung und der daraus resultierenden Pflicht des kirchlichem Amtsträgers funktional zu- und untergeordnet. Mit anderen Worten: Bellarmin gibt nicht seiner intellektuellen Eitelkeit oder seiner rechthaberischen Streitsucht nach, wenn er gegen die reformatorischen Ketzereien kontroverstheologisch zu Felde zieht; vielmehr stellt er seine kontroverstheologische Publizistik sowie die in ihr liegende, letztlich unverzichtbare Polemik – wirksame Medizin kann oder muss vielleicht sogar herb sein – auch und vor allem in den Dienst der Bewahrung und Rettung unzähliger Seelen, deren an Kostbarkeit nicht zu überbietendes Heil die Irrlehrer ernsthaft aufs Spiel setzen. Dass bei seiner wiederholten Betonung der besonderen Verantwortung kirchlicher Amts- oder Würdenträger das eingangs zitierte Trienter Glaubensbekenntnis von 1564 inhaltlich-argumentativ durchklingt, dessen Forderung an die Vertreter der papstkirchlichen Hierarchie Bellarmin offenkundig teilt, ist schwer zu leugnen: Bellarmin ruft zur Erfüllung genau der Pflicht auf und erfüllt sie zugleich – seiner Selbstwahrnehmung folgend – mittels seiner *Kontroversen* selbst, die das Bekenntnis in seinen Schlusspassagen dem Amtsträger auferlegt. Die institutionelle Beeinflussung oder gar Prägung konfessionsspezifischer Wahrnehmungsmuster und des in und mit ihnen einhergehenden

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

individuell-subjektiven Bekennens lässt sich folglich am Beispiel der Selbst- und Fremdwahrnehmung des kirchlichen Amtsträgers Bellarmin und ihrer inhaltlich-argumentativen Kongruenz mit kirchlich-normativen Texten als überindividuellen, religiös-institutionellen Faktoren der Wahrnehmungsprägung historisch exemplarisch rekonstruieren.

Und damit sehen wir alle drei eingangs genannten ineinandergreifenden Stoßrichtungen frühneuzeitlicher Kontroverstheologie in der Vorrede zu Bellarmins *Kontroversen* verwirklicht: Die Orthodoxie der je eigenen und damit die Heterodoxie der anderen, der fremden Lehre wird – auf höchstem Niveau der Gelehrsamkeit – eindrücklich herausgestellt und so die Irrlehre selbst bekämpft; damit ist zugleich dem Verwirrungs- und Verführungspotential der Ketzerei entgegengewirkt mit dem Ziel, die Reihen des je eigenen Lagers zu schließen und vor allem geschlossen zu halten; schließlich wird der Versuch unternommen, »auf andere, sei es bisher unbeteiligte, sei es belehrbare und nur zur Zeit noch material häretisch denkende Menschen einzuwirken und sie von den Gegnern zur eigenen Partei herüberzuziehen«[46]. Besonders die beiden letztgenannten Stoßrichtungen verdeutlichen den unverkennbaren seelsorgerlichen Aspekt bestimmter Zeugnisse kontroverstheologischer Publizistik, der sich mittels der Untersuchung der von Bellarmin selbst an prominenter Stelle artikulierten Wahrnehmungsmuster konkret belegen lässt.

Um diese Form der Seelsorge im Konflikt durch Kontroverstheologie überhaupt wirksam werden zu lassen, bedarf es folglich des gelehrten Streits, und dieser Streit wiederum ist angewiesen auf ein Fundament, von dem aus er sachgerecht geführt werden kann. Dessen ist sich Bellarmin völlig bewusst, und sein artikuliertes Bewusstsein darum ist bezüglich seiner Wahrnehmung des anderskonfessionellen Gegenübers aufschlussreich: Er erklärt die Bibel offen zu Grund und Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit der Ketzerei, weil die Heilige Schrift auf beiden Seiten des Grabens zwischen Orthodoxie und Irrlehre, zwischen Kirche und Häresie Anerkennung findet. Beide Seiten verstehen ihre Lehren als einzig legitime, einander ausschließende Ergebnisse rechtgläubiger Schriftauslegung, und Bellarmin tritt den Beleg für die römische Kirche an. Strukturanalog verfährt er auch mit der Autorität der Tradition: Die gemeinsame Abhängigkeit von einer älteren christlichen Tradition, die ihrerseits durch einen bestimmten Bestand beidseitig anerkannter Autoritäten verbürgt ist, ist für seine Argumentationsstrategie wesentliche Bedingung. Für Bellarmins aufgezeigten Umgang mit Autoritäten wie Cyprian oder eben Augustin ist die Annahme leitend, dass kontroverstheologisch um zwei divergierende Auslegungen dessen gestritten wird, was eigentlich christlich ist. Beide Lager – das eigene recht- und das andere falschgläubige – ringen mit ihrem jeweiligen Lehrgebäude auf dem Boden eines

46 Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. IV, S. 235.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

gemeinsamen Ursprungs, eben weil und sofern sie beide bestimmte Traditionen als verbindlich anerkennen und teilen. Andernfalls ließen sich die kontradiktorischen Lehrgebäude gar nicht erst gegeneinander vergleichen, denn sie sind ja allein denkbar als theologisch-dogmatische Fixierungen von etwas, nämlich des Christlichen, wobei es der eigenen Seite gelingt, die christliche Wahrheit richtig oder rechtgläubig zu erfassen, während die andere Seite mit und in ihrem Lehrbestand schlicht irrt. Dem Nachweis genau dieser Tatsache ist Bellarmins Verfahren geschuldet, seine eigene Position und damit die seiner Kirche durch die Offenlegung der Übereinstimmung mit ausgewählten, von beiden Parteien anerkannten und beanspruchten normativen Referenzgrößen der Tradition abzusichern. Dass dieses Verfahren und der sich daraus ergebende Umgang mit den großen Autoritäten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte selbst wieder Bekenntnischarakter hat, liegt nach dem bisher Gesagten auf der Hand.

Die gedankliche Voraussetzung gemeinsamer Autoritäten als beidseitig anerkannter und beanspruchter normativer Referenzpunkte, um deren rechtgläubige Auslegung dann gestritten wird, ist allerdings nicht zu haben ohne die Annahme, beide Seiten mit ihren divergierenden und unvereinbaren Prinzipien seien gleichermaßen abhängig von einer älteren christlichen Tradition, die ihrerseits verstanden wird als entscheidende Überführungsinstanz biblischer Aussagen in kirchlich-theologische Lehre. Wenn nun auch im Verlauf kontroverstheologischer Debatten das Trennende naturgemäß stärkere Betonung findet als das Gemeinsame, so steht für Denker wie Bellarmin doch außer Frage, dass es einen Kern christlicher Überlieferung gibt, der in den Schriften des biblischen Doppelkanons zu identifizieren und der durch die Überlieferung der ersten Jahrhunderte der Christentumsgeschichte theologisch-dogmatisch verbindlich abgesichert und auch lehrmäßig fixiert worden ist. So kommt es nicht von ungefähr, dass der Jesuit in seinen *Kontroversen* im Allgemeinen, in deren analysierter Vorrede im Besonderen Autoren der ersten fünf christlichen Jahrhunderte anführt, um seine skizzierte Argumentationslinie zu untermauern und der von ihm verfochtenen Lehrmeinung den Rang autoritativ sanktionierter Wahrheit zu verleihen. In der damals konventionellen Meinung, dass sich christliche Wahrheit lehrmäßig reflektieren sowie fixieren ließe, dass also biblische Aussagen unbeschadet ihrer Heilsrelevanz dogmatisch reformuliert werden können und es daher Lehren gibt, die zur Erlangung des Heils notwendig »geglaubt« und entsprechend bekannt werden müssen, sucht und findet nun der katholische Kontroverstheologe in gewichtigen Vertretern der christlichen Tradition auch von der Gegenseite grundsätzlich anerkannte Zeugen für die Rechtgläubigkeit des eigenen Standpunkts und darüber für die Rechtmäßigkeit des Wahrheitsanspruchs der eignen Konfession. Auf diese Weise soll dann das lehrmäßige Fundament der Papstkirche als Artikulations- oder Manifes-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

tationsform der einen unveränderlichen christlichen Wahrheit zu erkennen gegeben werden.

Gleichwohl wird die kontroverstheologische Auseinandersetzung – ja die Kontroverstheologie selbst – unter der Voraussetzung der Annahme eines gemeinsamen Fundaments in Bibel und Tradition als dem beidseitig geteilten Grund, der den gelehrten Streit überhaupt erst ermöglicht und zugleich dessen Gegenstand bildet, insgesamt zu einem bestimmten Gesprächsmodus[47], der sich durch einseitige Betonung seines polemischen Gehalts bei gleichzeitiger Nichtbeachtung der offen artikulierten Wahrnehmungsmuster kaum adäquat erfassen lässt. Anders formuliert: Religiöse Polemik ist zwar eine notwendige, aber nicht hinreichende Zutat frühneuzeitlicher kontroverstheologischer Debatten. Kontroverstheologie primär als Gesprächsmodus ist jedenfalls analytisch nicht reduzierbar auf dogmatistischen Streit und konfessionalistische Polemik, sondern zeugt von einer deutlich vielschichtigeren, differenzierteren Wahrnehmung des Kontrahenten, die wiederum nicht ohne Auswirkung auf dessen Wahrnehmungsmuster bleibt.

Vor diesem wahrnehmungshistorischen Hintergrund noch ein abschließendes Wort zur diskursdynamisierenden Wirkung speziell der Kontroverstheologie Bellarmins:

In fast ganz Europa verbreitet, fand sein Meisterwerk als Unterrichtsbuch Eingang in die katholischen Seminare und Akademien und blieb bis über das 1. Vatikanum hinaus der Ausgangspunkt für alle apologetische Literatur. Auf protestantischer Seite erschienen in den ersten hundert Jahren nach der Veröffentlichung der *Controversiae* etwa 200 Gegenschriften[48].

Das kommt freilich nicht von ungefähr; schließlich waren die *Kontroversen* das

zentrale Schlüsselwerk der katholischen, antiprotestantischen Kontroverstheologie […]. Bellarmin drang so tief in die Lehre der […] Reformatoren ein, dass seine Äußerungen die Protestanten selbst auf Lücken in ihrem eigenen Denken hinweisen konnten, sodass er in gewissem Sinn sogar zur positiven Anregung für die lutherische Theologie in Deutschland wurde[49].

47 Dieses Phänomen ist dabei nicht spezifisch kontroverstheologisch, sondern diskursanalytisch ein Proprium frühneuzeitlicher Streitkultur allgemein; siehe dazu beispielsweise die Beiträge in Bremer u.a. (Hg.), Gelehrte Polemik.

48 Galeota, Art. Bellarmini, S. 526.

49 Markus Friedrich, Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn, München u.a. 2016, S. 238f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Ein Beispiel dafür und dazu der intellektuell herausragendste Kontrahent Bellarmins war der nicht minder berühmte Zeitgenosse des Jesuiten und lutherische Theologe Johann Gerhard (1582–1637)[50]. Nicht nur, aber auch dessen opulente *Confessio Catholica in qua Doctrina Catholica et Evangelica, quam Ecclesiae Augustanae Confessioni addictae profitentur, ex Romano-Catholicorum Scriptorum suffragiis confirmatur* reagiert unmittelbar auf die kontroverstheologische Herausforderung des Luthertums durch Bellarmin und seine *Kontroversen*[51]. Wie diese, so stellt auch die *Confessio Catholica* die schwerlich zu überschätzende intellektuelle Qualität vor Augen, die der gelehrte konfessionelle Streit erreichen konnte. Gedruckt mitten im Dreißigjährigen Krieg zwischen 1634 und 1637 und später mehrfach neu aufgelegt[52], ist das vierteilige Spätwerk Gerhards dem umfassenden apologetischen Nachweis der Rechtgläubigkeit der sich auf das Augsburger Bekenntnis berufenden Kirchen gewidmet. Für das bedeutendste Lehrdokument des Luthertums wird beansprucht, gleichermaßen evangelisch wie katholisch, also sowohl dem Evangelium Jesu Christi gemäß als auch christlich allgemeingültig zu sein. Bereits diese argumentative Stoßrichtung ist paradigmatisch für die aufgezeigten Selbst- und die daraus resultierenden Fremdwahrnehmungsmuster auch lutherischer Kontroverstheologie.

50 Siehe zu Leben und Werk des lutherischen Gelehrten in aller Kürze Jörg Baur, Johann Gerhard, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7: Orthodoxie und Pietismus, Stuttgart u.a. 1982, S. 99–119, sowie Baur, Die Leuchte Thüringens, Johann Gerhard (1582–1637). Zeitgerechte Rechtgläubigkeit im Schatten des Dreißigjährigen Krieges, in: Ders., Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, S. 335–356, und Johann Anselm Steiger, Johann Gerhard. Ein Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie, in: Peter Walter u.a. (Hg.), Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung, Darmstadt 2003, S. 54–69. Theologiegeschichtlich grundlegend bleibt Johannes Wallmann, Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, Tübingen 1961. Neue Impulse für die Gerhard-Forschung verspricht Markus Friedrich u.a. (Hg.), Konfession, Politik und Gelehrsamkeit. Der Jenaer Theologe Johann Gerhard (1582–1637) im Kontext seiner Zeit, Stuttgart 2017. Darin ist speziell dem gelehrten Streit Gerhards mit Bellarmin gewidmet die Studie von Patrizio Foresta, Die ekklesiologische Auseinandersetzung zwischen Roberto Bellarmin und Johann Gerhard anhand der Loci *De ecclesia* und *De conciliis*, in: Friedrich u.a. (Hg.), Der Jenaer Theologe Johann Gerhard, S. 133–145.

51 Siehe dazu Bengt Hägglund, Polemics and Dialogue in Johann Gerhard's Confessio catholica, in: LuthQ 14 (2000), S. 159–172, hier S. 160f.

52 Zuerst zwischen 1634 und 1637 in vier Bänden in Jena gedruckt, folgten 1661 und 1668 gekürzte und von Gerhards Sohn Johann Ernst herausgegebene Ausgaben, die zwar den gesamten aus Gerhards Hand stammenden Text beinhalten, aber auf einen Teil der Zitate verzichten. Sie wurden ebenfalls in Jena gedruckt. 1679 erschien dann in Frankfurt a.M. und Leipzig eine überarbeitete, von Gerhards Sohn Johann Andreas besorgte Auflage, die das monumentale Werk in einem Band präsentiert.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Um es zusammenfassend zu sagen: Gegen die Vorhaltungen von papstkirchlicher Seite, speziell Bellarmins, die Lutheraner könnten sich nicht auf die altehrwürdige Tradition des Christentums berufen, sondern verträten eine völlig neue Irrlehre, für die sich keine anerkannten Autoritäten ins Feld führen ließen, erhebt Gerhard entschieden Einspruch, indem er gerade aus den Schriften von von der Gegenseite anerkannten Autoritäten Belege dafür anführt, dass und warum das Luthertum die reine christliche Wahrheit vertrete. Er will somit Bellarmin im Besonderen, die römisch-katholischen Polemiker im Allgemeinen dadurch ins Unrecht setzen, dass er ihnen ihre eigenen autoritativen Bezugspunkte entwindet, diese dann für die lutherische Sache und gegen den Missbrauch der konfessionellen Gegner in Stellung bringt und auf diese Weise schließlich die Haltlosigkeit der katholischen Vorwürfe insgesamt nachweist. So führt Gerhard in seiner *Confessio Catholica* immer wieder eine stolze Reihe biblischer, altkirchlicher, mittelalterlicher und zeitgenössischer Namen, die seinen Kontrahenten ihrerseits nach deren eigenen Worten als Autoritäten gelten, für die Rechtgläubigkeit der lutherischen Lehren an, um Bellarmin und seine Mitstreiter zu widerlegen und dabei zugleich der Fehldeutung ihrer Referenzgrößen zu überführen. Von den Kirchenvätern über namhafte Päpste und berühmte Vertreter der Scholastik bis hin zu jesuitischen und anderen Kontroverstheologen reicht dabei die Reihe derjenigen, die Gerhard zugunsten des Luthertums als einzig wahrem Hort des Evangeliums Zeugnis ablegen lässt.

Dieses Verfahren ist nun schwerlich unabhängig von Bellarmins aufgezeigter Konstruktion eines gemeinsamen Fundaments in Bibel und Tradition zu sehen; vielmehr ist es als direkte, methodisch sowie inhaltlich noch einmal weiterentwickelte Reaktion darauf zu lesen. Und die dahinterliegenden Wahrnehmungsmuster sind strukturanalog zu denen, die Bellarmin in der Vorrede zu seinen *Kontroversen* artikuliert: Gerhard selbst und mit ihm das Luthertum kämpfen gestützt allein auf die Heilige Schrift für die christliche und allgemeine Verbindlichkeit beanspruchende Wahrheit, wohingegen das anderskonfessionelle Gegenüber die Heterodoxie auf der Basis der Annahme päpstlicher Unfehlbarkeit repräsentiert. Er führt also wie vor ihm Bellarmin taktisch und rhetorisch höchst geschickt den Nachweis, dass entgegen der Vorwürfe vor allem des Jesuiten nicht das Luthertum, sondern die Papstkirche eigentlich keine Tradition aufweisen kann, auf der ihre so lautstark beanspruchte Universalität und Orthodoxie lehrmäßig aufruhen könnten.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Malte van Spankeren

Konfliktträchtige *Confessio*

Der Türkendiskurs in Samuel Hubers *Abfall zum Caluinischen Antichrist* und Philipp Nicolais *Historia deß Reichs Christi*

1. Hinführung

Die denkerische Auseinandersetzung mit anderen Religionsgemeinschaften bildet ein Konstituens in der Geschichte der Christenheit seit ihren Anfängen. Stand zunächst die Abgrenzung vom Judentum – zumal im Hinblick auf die Selbstdefinition der wachsenden Anhängerschaft des Jesus von Nazareth – im Vordergrund, kam nach der Auseinandersetzung mit den Religionen und Philosophien der Antike mit dem Islam seit dem Mittelalter die dritte monotheistische Weltreligion als Reflexionsgegenstand hinzu. Johannes Damascenus (um 650–vor 754), Thomas von Aquin (um 1225–1274), Ricoldus de Montecrucis (um 1243–1320) und Cusanus (1401–1464) stehen exemplarisch für eine Reihe namhafter Theologen, welche sich mit Mohammed und den Anhängern der von ihm begründeten Religionsgemeinschaft auseinandergesetzt haben[1]. Eine Analyse ihrer auf den Islam bezogenen Aussagen – wobei sie weder die Begriffe »Islam« noch »Muslime« verwendeten – zeigt, dass die Existenz dieser nachchristlichen Religionsgemeinschaft, die laut ihrem zeitgenössischen Selbstverständnis das Christentum überbot und militärische Erfolge als vermeintliche Belege für die Wahrheit ihres Glaubensbekenntnisses reklamiert hat, erhebliche theologische Fragestellungen aufgeworfen hat. Diese wurden von den mittelalterlichen Theologen

1 Eine kurze Zusammenfassung ihrer Positionsbildungen bietet z.B. Malte van Spankeren, Islam und Identitätspolitik. Die Funktionalisierung der »Türkenfrage« bei Melanchthon, Zwingli und Jonas, Tübingen 2018, S. 28–34; siehe auch den immer noch lesenswerten Beitrag von Rudolf Pfister, Reformation, Türken und Islam, in: Zwingliana 10 (1956), S. 345–375; siehe zu den genannten Autoren ausführlicher Johannes Ehmann (Hg.), Ricoldus de Montecrucis: Confutatio Alcorani (1300). Martin Luther: Verlegung des Alcoran (1542), Würzburg 1999; zu Cusanus' Verhältnis zum Islam siehe Ludwig Hagemann / Reinhold Glei (Hg.), Nikolaus von Kues. Sichtung des Korans. Erstes Buch, in: Ernst Hoffmann u.a. (Hg.), Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, H. 20a, Hamburg 1989.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

aufgegriffen und schwerpunktmäßig unter heilsgeschichtlicher Perspektive gedeutet. Beispielsweise wurde die Behauptung eines kausalen Zusammenhangs zwischen den unleugbaren militärischen Erfolgen arabischer – später osmanischer – Heere und ihren religiösen Überzeugungen von christlichen Autoren diskutiert und im Sinne der eigenen *Confessio* uminterpretiert. Die Bekenner des Islams wurden als die aus dem Alten Testament und der Johannesoffenbarung bekannten antichristlichen Mächte Gog und Magog dargestellt, die nunmehr ihr Zerstörungswerk begonnen hätten. In diesem Zusammenhang wird die angebliche Verderbtheit einzelner christlicher Minderheiten, welche in unterschiedlicher Weise in Konflikt mit der dominierenden Kirche standen, als Ursache für die muslimische Militärstärke verantwortlich gemacht. Dahinter steht die *Flagellum-Dei*-Vorstellung, laut der die Osmanen von Gott als Strafinstrument (»Geißel Gottes«) benutzt werden. Diese Funktionalisierung bildete eine der Hauptumgangsweisen christlicher Theologen mit dem Islam und dominierte auch den lutherischen Türkendiskurs des 17. Jahrhunderts.

Der Begriff »Türkendiskurs« dient dazu einen argumentativen Umgang näher zu kennzeichnen, der sich nicht für die »Muslime« um ihrer selbst willen interessiert oder aus ethnographischen Interessen eine Beschreibung dieser fremden Religion und ihrer Anhänger bieten will. Dabei ist der Türkendiskurs seitens christlicher Theologen primär deshalb geführt worden, um einerseits Fragestellungen, die aus ihrem Verständnis der christlichen Heilsgeschichte resultierten, näher zu beantworten und um andererseits theologische Gegner innerhalb des Christentums zu attackieren. Dass dabei auch Neugierde und Furcht vor den als »Barbaren« titulierten Muslimen eine Rolle gespielt haben, ist freilich ebenso zu veranschlagen, wie die Absicht der Autoren, sich mithilfe einer Publikation, die sich einem zeitgenössisch hoch aktuellen Thema widmete, der lesekundigen Öffentlichkeit als versierter Experte zu präsentieren. Diese beiden Motive spielen insbesondere bei den beiden unter (2.) vorzustellenden Quellen eine gewichtige Rolle. Welche weiteren Motive ihre Verfasser bewogen haben, sich mit dem Islam näher zu beschäftigen und inwiefern dabei ihre spezifische *Confessio* zum Ausdruck kommt, welche durch ihre Zugehörigkeit zur lutherischen Konfession beeinflusst ist, wird unter (3.) näher beantwortet. Zunächst jedoch ist auf den Umgang mit dem Islam und auf seine Deutung seitens der Reformatoren näher einzugehen, bildet dies doch die entscheidende Traditionsspur, in der sich lutherische Theologen folgender Jahrzehnte und Jahrhunderte mit ihren Aussagen über den Islam eingeordnet haben. Dabei ist festzustellen, dass die Reformatoren die mittelalterlichen Umgangsweisen mit dem Islam aufgegriffen haben – wobei auch sie weder die Begriffe »Islam« noch »Muslime« verwendeten – und diese weiter tradierten. Dennoch bildet die Reformationszeit innerhalb der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam, deren Bekenner nun-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

mehr vereinfachend »Türken«[2] genannt wurden, einen einschneidenden und besonders zu berücksichtigenden Zeitabschnitt. Dies lässt sich anhand von zwei Aspekten aufzeigen. Erstens stellte das Osmanische Reich, die damalige militärische Supermacht innerhalb der islamischen Welt, eine nie dagewesene realpolitische Bedrohung dar, welche die europäischen Zeitgenossen nachhaltig beschäftigt hat[3]. Nachdem die Osmanen mit der Eroberung Ägyptens 1517 innerhalb der islamischen Staatenwelt eine dominierende Position errungen hatten, eroberten sie sukzessive traditionell zu Südosteuropa gezählte Gebiete und Städte wie 1521 Belgrad und 1522 Rhodos und besetzten 1526 weite Teile Ungarns. Die Belagerung der habsburgischen Hauptstadt Wien 1529[4] stimulierte in bis dato unbekanntem Ausmaß die Publikation »türkenkundlicher« Schriften seitens europäischer Autoren[5]. Man hatte in Europa große Angst vor diesem militärisch mächtigen, beinahe unbezwingbar erscheinenden fremdreligiösen Gegner[6]. Infolgedessen war die Islamwahrnehmung der Reformationszeit in hohem Maß affektiv beeinflusst. Hinzu kam ein weiterer für die Reformationszeit prägender Aspekt, der für die Deutung der Muslime

2 Daneben werden ältere Bezeichnungen wie »Sarazenen« oder schlicht »Barbaren« weiterverwendet. Die mit dem Begriff »Türken« in der Regel bezeichneten Osmanen stellten zeitgenössisch die wichtigste muslimische Ethnie dar und sind in der Regel gemeint, wenn von »Türken« die Rede ist, auch wenn beispielsweise Philipp Melanchthon weiß, dass es andere muslimische Völker wie die Perser gibt, die er – zurecht – als innerislamische Konkurrenten der Osmanen wahrnimmt.

3 Zur Geschichte des Osmanischen Reichs ist grundlegend Suraiya Faroqhi / Kate Fleet (Hg.), The Ottoman Empire as a World Power 1453–1603, Cambridge 2012. Siehe auch das trotz einiger Schwächen – insbesondere die »Verfallstheorie« des Osmanischen Reichs ist überholt – vormalige Standardwerk von Josef Matuz, Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt [6]2010. Siehe für die allgemeine Geschichte außerdem Peter Golden, An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East, Wiesbaden 1992. Eine kurze deutschsprachige Zusammenfassung bietet Suraiya Faroqhi, Geschichte des Osmanischen Reiches, München [5]2010.

4 Freilich hatten die Osmanen die Belagerung Wiens nur deshalb nach zwei Wochen abgebrochen, weil die Witterungsbedingungen des Wiener Herbstes eine weitere Belagerung nicht mehr zuließen.

5 Eine direkte Folge der Belagerung Wiens betraf auch die sogenannten »Türkenhilfen«, deren Bedeutung auf den Reichstagen in der Folge wachsen sollte. Damit ist der Beistand im Falle einer akuten Bedrohung durch osmanische Truppen gemeint. Über diese führen Aulinger, Machoczek und Schweinzer-Burian aus: »Bis 1545 wurde sie als wichtiger, wenn nicht sogar als der wichtigste Verhandlungspunkt in den Propositionen genannt«. Rosemarie Aulinger u.a., Ferdinand I. und die Reichstage unter Kaiser Karl V. (1521–1555), in: Martina Fuchs / Alfred Kohler (Hg.), Kaiser Ferdinand I. Aspekte eines Herrscherlebens, Münster 2003, S. 119. Dabei ist zu unterscheiden zwischen den sogenannten eilenden Türkenhilfen, die zur Kriegsfinanzierung dienen sollten, und den beharrlichen, welche dem Ausbau und der Verteidigung von Grenzfestungen dienten.

6 Zsuzsa Barbarics-Hermanik, Reale oder gemachte Angst? Türkengefahr und Türkenpropaganda im 16. und 17. Jahrhundert, in: Dies. / Harald Heppner (Hg.), Türkenangst und Festungsbau. Wirklichkeit und Mythos, Frankfurt a.M. 2009, S. 43–75.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

erhebliche Auswirkungen hatte. Angesichts des Auseinanderbrechens der europäischen Christenheit wurde die zeitgleiche Bedrohung durch das Osmanische Reich in erheblichem Maß eschatologisch aufgeladen. Die durch das Auftreten Luthers bedingte, wachsende innerchristliche Polarisierung und die heranrückenden Osmanen bildeten zusammen eine Gemengelage, welche ein endzeitliches Geschehen einzuläuten schien. In diesem Punkt war somit die Wahrnehmung altgläubiger und protestantischer Theologen sehr ähnlich: Ihre Gegner schienen jeweils in bedrohlichem Maße zu wachsen.

Anhand der Ausführungen von Martin Luther (1483–1546), Philipp Melanchthon (1497–1560), Ulrich Zwingli (1484–1531) und vielen weiteren Reformatoren lässt sich luzide illustrieren, wie der Islam im Kontext einer sich vertiefenden Selbstwahrnehmung der eignen, als exklusiv im Besitz der alleinseligmachenden Wahrheit verstandenen Glaubensgemeinschaft funktionalisiert wurde[7]. Dabei wurden Traditionsstränge wie der Gedanke eines proportionalen Verhältnisses zwischen christlichen Sünden und muslimischer Militärstärke wieder aufgegriffen und im Sinne der eigenen Glaubensgemeinschaft identitätspolitisch gedeutet[8]. So warf man protestantischerseits der altgläubigen Mehrheitsgesellschaft vor, ihre theologischen Verfehlungen und sittlichen Defizite hätten die Machtfülle der Muslime erst hervorgerufen und nur eine umfassende Reformation könne Abhilfe schaffen. Solche Argumente zeigen deutlich die im Hintergrund stehende *Confessio* der Reformatoren. Außerdem, so argumentierten vor allem Luther und Melanchthon, wiesen die Altgläubigen hinsichtlich ihrer Vorstellungen zur Werkgerechtigkeit und ihrer Verbreitung theologischer Vorstellungen mithilfe des Schwerts signifikante Parallelen zu den »Türken« auf.

Im Gegenzug erklärten altgläubige Autoren die angeblichen Ketzereien Luthers und seiner Anhänger strukturanalog als verantwortlich für die gestiegene Bedrohung durch die Muslime. Der altgläubigen wie der protestantischen Wahrnehmungsformation ist somit der innerchristliche Blickwinkel gemeinsam, aus dem heraus argumentiert wird. Auf Basis dieser Perspektive interessierte man sich nur insoweit für die »Fremden«[9], als sich aus ihrer Existenz geeignete Argumente für den innerchristlichen Diskurs über die

7 Zur gesamten Thematik siehe neben den Literaturangaben in Fußnote 1 auch Thomas Kaufmann, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation, Göttingen 2008. Luthers wichtigste Publikationen zur Thematik stellen seine Schrift »Vom kriege widder die Türcken« (WA 30,2; 107–148) sowie die »Heerpredigt wider den Türken« (WA 30,2; 160–197) dar.

8 Zu dieser mittels des Islams geführten identitätspolitischen Funktionalisierung siehe Malte van Spankeren, Luther und die Türken, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen ³2017, S. 262–269.

9 Unter Bezugnahme auf den Islam, untersucht Jürgen Osterhammel die christliche Wahrnehmung in Jürgen Osterhammel, Wahrnehmungsformen und kulturelle

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Berechtigung der eigenen Glaubensgemeinschaft gewinnen ließen. In diesem Zusammenhang bediente man sich auf beiden Seiten seines disparaten Wissens über islamische Religionspraktiken und Glaubensvorstellungen, um diesen die eigenen als die einzig sachgerechten gegenüberzustellen. Der Türkendiskurs der Reformationszeit wurde somit weder von protestantischer noch von altgläubiger Seite frei von normativen Vorgaben geführt, und diese waren ihrerseits durch die jeweilige *Confessio* geprägt. Ob diese reflektiert wurden oder nicht, war im Übrigen für die Vitalität dieses Diskurses von nachrangiger Bedeutung.

Der Begriff der *Confessio* hilft in diesem Zusammenhang für ein sachgerechtes Verständnis des Türkendiskurses entscheidend weiter. Denn er öffnet – auch über die Reformationszeit hinaus – den Blick für die eigentliche Motivlage und die zugrundeliegende Selbstwahrnehmung derjenigen Theologen, welche am Türkendiskurs partizipierten. An den unten näher vorzustellenden Theologen Samuel Huber (1547–1624) und Philipp Nicolai (1556–1608) lässt sich exemplarisch für den Zeitraum des sogenannten Konfessionellen Zeitalters zeigen, dass sie zeitgenössisch aktuelle und die Muslime und ihre Expansion betreffende Fragestellungen genutzt haben, um ihre lutherische Konfessionsgemeinschaft nunmehr deutlich von der reformierten abzugrenzen. Auf der Grundlage ihrer *Confessio* und ihrer daraus resultierenden Selbstwahrnehmung als dezidiert lutherische Theologen haben sie einen Türkendiskurs geführt und mitgeprägt, der übergeordneten binnenchristlichen Distanzierungsabsichten untergeordnet war, sei es, dass sie die Existenz der Muslime genutzt haben, um die angeblichen theologischen Irrlehren der Reformierten anzuprangern, sei es, dass sie die Expansionserfolge des Osmanischen Reichs mit der mangelnden Bereitschaft, die lutherische Konfession anzunehmen und weiter zu verbreiten, erklärt haben. Ihr Umgang mit dem Islam spiegelt somit die sich verändernden Rahmenbedingungen des Konfessionellen Zeitalters wider. Nicht mehr primär die Altgläubigen, sondern die Reformierten werden als vordringlich zu bekämpfender Feind angesehen und entsprechend attackiert. Die Rolle des Islams blieb dabei freilich dieselbe: Er diente dazu, die rhetorischen Bandagen anzuziehen. Huber und Nicolai sollten dabei ausgiebig Gebrauch von der Methode der »Turkisierung« machen, also der Abwertung von religiösen Praktiken und theologischen Überzeugungen durch deren Parallelisierung mit muslimischen. Diese Turkisierung entwickelte sich aufs Ganze gesehen zu einer Diskreditierungsstrategie, welche am Ende des Reformationsjahrhundert vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, bei lutherischen Theologen zu finden ist. Hinter dieser besonders

Grenzen. Aspekte der europäisch-asiatischen Beziehungen während des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 1: Kulturkontakt, kulturelle Grenzen und Fremdwahrnehmung, Hagen 2009.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

harten Form der Kritik steht eine unter lutherischen Theologen des Konfessionellen Zeitalters verbreitete Befürchtung: Die Reformierten schienen mehr und mehr Territorien für sich gewinnen zu können, wobei sie in manchen Gebieten, zum Beispiel in Schlesien oder den Niederlanden unter den Eliten alsbald zur führenden Konfession avancierten. Hinzu kamen religionspolitisch wichtige und von lutherischen Theologen mit Sorge wahrgenommene Ereignisse wie der zeitweilige Übertritt des Kurfürstentums Pfalz zum reformierten Bekenntnis unter Friedrich III. Ebenso wurden beispielsweise die Entwicklungen in Schlesien, wo das reformierte Bekenntnis zeitgenössisch »Mode«[10] geworden war, von lutherischer Seite heftig kritisiert. Der Übertritt des brandenburgischen Markgrafen Johann Sigismund 1613 zum reformierten Bekenntnis war ein weiteres sinnfälliges Indiz für die Attraktivität der jüngsten der drei Konfessionen. Insgesamt sollten bis 1619 33 Territorien, Städte und Residenzen das reformierte Bekenntnis annehmen. Insofern hatten lutherische Theologen wie Huber und Nicolai in ihrer Wahrnehmung durchaus Grund, die Reformierten als eine bedrohliche Konkurrenz wahrzunehmen und entsprechend publizistisch zu attackieren. In diesem Zusammenhang wurde Nicolai wahrscheinlich zum entscheidenden Wegbereiter der Auffassung, die Reformierten besäßen eine »türkische« Religion[11].

Die Autoren der unten vorgestellten Quellen, die beide aus dem Jahr 1598 stammen, sind zum einen der ehemalige reformierte Theologe Samuel Huber, der gebürtig aus der Schweiz stammte und zwischenzeitlich als Wittenberger Theologieprofessor tätig war, bis er sich dort mit seinen lutherischen Kollegen überwerfen sollte. Er stellt insofern einen geeigneten Untersuchungsgegenstand dar, weil er das seltene Beispiel eines Kryptolutheraners vor Augen führt, der aufgrund seiner theologischen Positionen – zumal im Hinblick auf die Christologie – zunächst mit reformierten und später auch mit lutherischen Theologen in Konflikt geriet. Er war zeitgenössisch als engagierter Kontroverstheologe bekannt und nutzte sein Wissen über den Islam, um insbesondere seine ehemaligen Konfessionsgenossen publizistisch zu attackieren[12].

10 Johannes Wallmann, Pietismus und Orthodoxie. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 2010, S. 153.

11 Vgl. Thomas Kaufmann, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998, S. 43 Anm. 119. Laut Kaufmann dürfte die Verbreitung dieses Gedankens, auch wenn er seit den 1570er Jahren von lutherischen Theologen verbreitet wurde, auf Nicolai zurückgehen. Denn auch wenn er älterer Natur war, habe Nicolai ihn erst zeitgenössisch bekannt gemacht. Indem eine solche Polemik Einzug in Nicolais »Historie« hielt und von ihm anhand zahlreicher Beispiele den Zeitgenossen näher vor Augen geführt wurde, wurde sie in den folgenden Jahrzehnten in gewissem Maße gängig und konnte bei späteren Auseinandersetzungen mit den Reformierten wieder aufgegriffen werden.

12 Zu Huber siehe Gottfried Adam, Der Streit um die Prädestination im ausgehenden 16. Jahrhundert. Eine Untersuchung zu den Entwürfen von Samuel Huber und Ägidius Hunnius, Neukirchen-Vluyn 1970; Volker Leppin, Der calvinische Antichrist. Zur

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Zum anderen wurde mit Philipp Nicolai ein ebenfalls zeitgenössisch populärer und über das 17. Jahrhundert hinaus häufig gelesener Theologe ausgewählt, der zahlreiche Publikationen von unterschiedlichem Gehalt vorgelegt hat. Seine wohl bekannteste, aus der auch der Quellenauszug stammt, ist die *Historia deß Reichs Christi*, die in zahlreichen Folgeauflagen bis Mitte des 17. Jahrhunderts ihre Popularität entfaltete und insbesondere während des 30-jährigen Krieges vielfach gelesen wurde[13]. Bei diesem Hauptwerk Nicolais handelt es sich um einen fast 1.000 Seiten zählenden Abriss der Weltgeschichte, welcher eine Globalgeschichte unter christlichen Vorzeichen bis in Nicolais Gegenwart darstellt. Vielfach thematisiert Nicolai darin den Islam, der in seiner Darstellung aufs engste mit innerchristlichen Entwicklungen verknüpft und vor ihrem Hintergrund interpretiert wird, worin sich seine lutherisch-orthodox geprägte *Confessio* deutlich widerspiegelt.

Für Nicolai kamen außerdem noch lebensweltliche Motive hinzu, sich mit den Reformierten näher auseinanderzusetzen. Da er seit 1601 als Hamburger Hauptpastor amtierte, lebte er in einer Stadt, die neben Emden im norddeutschen Bereich zum Zufluchtsort für die aus westeuropäischen Staaten wie den Niederlanden seit 1567 und aus Frankreich seit 1572 vertriebenen Reformierten geworden war. Auch wenn die meisten Reformierten in Stade und Altona, wo sie eigene Gemeinden gegründet hatten, lebten, stellten sie für den orthodox-lutherischen Theologen Nicolai somit in seiner Wahrnehmung nicht nur in der Theorie eine Bedrohung dar, auf die er mit zum Teil beißender Polemik reagiert hat.

Hubers und Nicolais Interesse, sich aktiv am Türkendiskurs zu beteiligen, kann als ein doppeltes beschrieben werden: Zum einen wollten sie ihre lutherischen Konfessionsgenossen in ihrer konfessionell geprägten Gruppenidentität stärken, indem sie eine Gegnerfront, bestehend aus Reformierten, Altgläubigen und »Türken« darstellten, angesichts derer das Festhalten an den als

konfessionellen Auseinandersetzung bei Samuel Huber, in: Herman J. Selderhuis u.a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Tübingen 2013, S. 9–19; siehe auch die Literaturangaben bei Ernst Koch, Das konfessionelle Zeitalter. Katholizismus, Luthertum, Calvinismus (1563–1675), Leipzig 2000, S. 235f.

13 Philipp Nicolai, Historia deß Reichs Christi. Das ist, Gründliche Beschreibung der wundersamen erweiterung, seltzamen Glücks, vnnd [unnd] gewisser bestimpter Zeit der Kirchen Christi im Newen [Neuen] Testament wie dieselbe an allen Orten in der Welt wird gepflanzet durch Philippum Nicolai, der H. Schrifft Doctorern […] Hernach aber verteutschet durch M. Gothardum Artus von Dantzig, Frankfurt 1598. Die Erstauflage erschien 1597 unter dem Titel: »Commentarius de regno Christi, vaticiniis propheticis et apostolicis accommodatorum«. Weitere Auflagen erfolgten (in Auswahl) 1607 (Frankfurt/Main), 1617 (Magdeburg), 1627 (Hamburg), 1628 (Nürnberg), 1629 (Nürnberg), 1659 (Jena), 1664 (Wittenberg). Zu Nicolai siehe u.a. Martin Lindström, Philipp Nicolais Verständnis des Christentums, Gütersloh 1939; aktuelle Literatur findet sich bei Friedhelm Brusniak, Art. Nicolai, Friedrich, in: RGG[4] 6 (2003), Sp. 292.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

allein heilsrelevant erklärten theologischen Überzeugungen der eigenen Voraussetzungsgemeinschaft umso notwendiger sei. Zum andern dienten ihnen ihre Bezugnahmen auf den Islam dazu, ihren Ausführungen über die lutherischen Zentrallehren eine höhere Aufmerksamkeit zu verschaffen. Gerade indem man ein seit Jahrzehnten aktuelles Thema wie die Existenz der Muslime, welches überdies nach wie vor affektiv besetzt war, aufgriff, konnte man berechtigterweise davon ausgehen, mit seinen Ausführungen, das Interesse der literaten Öffentlichkeit zu gewinnen. Somit steht Hubers und Nicolais Funktionalisierung des Islams exemplarisch für den lutherischen Umgang mit diesem Thema im 17. Jahrhundert.

2. Quellen

a. Samuel Huber: *Wider den Abfall zum Caluinischen Antichrist*[14]

Es thut noth lieben Christen/ das wir ein andern erjnneren/ vnd zur Bestendigkeit vermanen/ wider den grossen Abfall/ der sich jetzt gar nahe an allen Orten reget vnd herfür thut. Es sind noch nicht viel Jare/ daß wir dem leydigen Bapstumb entrunnen/ vnd zur Lere des heiligen Euangeliums wider allerley Menschensatzungen/ vns bekennet haben […] Aber jetzt da kreucht an allen Orten/ in mitten wo das Euangelium stehen und gläntzen solte/ herfür der Caluinische Antichrist/ der es vnterstehet noch viel ärger vor dem jüngsten Tage zu machen/ vnd viel gefährlicher/ weder es zuuor jemals mit vns gestanden ist. Denn hat man zuuor Christum Jesum der Christenheit mit Menschengesetzen vnd eytelemVertrawen auff Menschen Verdienste wollen verstecken und verbergen/ so vnterstehet man jetzt denselbigen vns vnd vnsern Nachkommen gantz vnd gar auß den Augen/ Hertzen/ ja auß der Kirchen gantz vberall hinzurauben/ vnd dasselbig alles mit sonderbaren Antichristischen Künsten vnd Eigenschafftten/ alß/ da sich dieser Antichrist setzet in den Tempel Christi/ ist sehr zornig vber den Bapst vnd seine Satzungen/ rhümet Christi Namen/ handelt aber/ thut (macht/ rhatschlaget/ wütetet vnd tobet wider denselbigen. […]

[S]ie leren vnd geben von jm [Christus] auß/ er allein mache selig/ aber darbey wisse niemand/ wer vnter allen Menschenkindern darzu verordnet vnd geschaffen seye/ daß er durch jn solle oder möge selig werden. […] Vnd wenn man denn nun fragt/ bin ich einer der Erwehlten/ oder ist der einer? so antworten sie also vnd sagen: Das können wir nicht wissen/ vnd können es von niemand zeugen vnd bekennen/ doch sagen sie darbey/ wenn du gleu-

14 Samuel Huber, Wider den Abfall zum Caluinischen Antichrist. Trewhertzige Warnung und Erjnnerung, Oberursel 1598, unpag.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

best/ beharrest vnd selig wirst/ so bistu einer vnter dem Häufflein. Das heist so viel gesagt/ Bistu bey dem Tisch/ so merckestu wol/ daß du der Gästen einer bist/ mehr können vnd wollen sie niemand trösten. Ist lauter Gespötte. […]

Zu dem/ wird man kein Syllaben vnd kein Buchstaben in heiliger Schrifft finden/ daß Christus Jesus nur für etliche/ oder nur für wenig/ oder nicht für alle Menschen gestorben sey/ Wo derhalben nun ein solches Euangelium gepredigt wird/ Daß Christus nicht für alle/ sondern nur für etliche Menschen gestorben sey/ so sollen wir mit Sanct Paulo vrtheilen vnd sagen/ Verflucht sey auch ein Engel vom Himmel/ wenn er ein anders Euangelium prediget/ weder vns durch Gezeugnus der heiligen Schrift geprediget ist worden. Muß nun folgen/ daß dieses der letzte vnd gröste Antichrist sey/ welcher diese Christ verleugnus jetzunder wircket vnd treibet/ Denn da ist eins wie das ander/ sagen/ es sey nicht war/ Daß jemal Gott hab seinen Son in die Welt gesand/ Sünd vnd Tod zu vberwinden/ vnd durch seinen Tod vnd erfolgeten Sieg vnd Genugthuung vns selig zu machen. Ist/ wie gesagt/ eines wie das ander/ vnd sind beyde gleich gut/ allein/ daß das letzte gut klar Alcoranisch vnd Türkisch ist/ Das ander aber wil sich noch unter dem Christlichen Namen beschönen/ thut aber der Christenheit mehr Schaden/ weder die Türcken mit offentlicher Feindschafft wider das heilige Euangelium immermehr thun können oder mögen. Denn dieses frisset die Christenheit in der Wurtzel hinweg/ wie ein heimlich verzehrend Fewer/ vnd wird umb so viel nicht war genommen/ dieweil es diese thun/ die sich noch für gute Christen rhümen vnd außgeben wollen/ vnd sehr viel von Christo vnd Glauben auff Christum/ doch mit verkehrten Gründen noch allezeit plaudern/ vnd daher schwetzen. Heissen an Christum gleuben/ zeigen aber Gründe/ da niemand nichts zu gleuben hat/ vnd da niemand nichts gleuben sol/ machen also alles zweiffelhaftig/ ungewiß/ bodenloß/ damit sie dem Euangelio den grösten streich geben/ vnd mit heimlichem Teufflischem Gespött/ der armen Christenheit wollen zu verstehen geben/ Es sey alles eytel vnd umb sonst/ was von Christo vnd seinem Euangelio geleret/ glaubet vnd geprediget werde.

Vnd dieses thun die Caluinisten/ welche der Christenheit täglich die Mauren vnd die Thor eynschlagen vnd eynwerffen/ vnd das gantze Fundament vntergraben/ damit der Alcoran mitlerzeit desto ruhiger in Occident einsitze/ vnd alda Nest vnd Herberg finden müge. O da wil niemand wachen/ niemand wil die Augen aufffthun/ biß daß das Wasser der Christenheit vber die Körbe lauffen wird. Doch/ so ist leider schon Alcorans vnd der Christverleugnus gnug/ dieweil Christus Jesus in dem/ was er für vns gethan hat/ mit eusserstem Hon vnd Spott/ verlestert vnd verworffen wird. […]

Da sihe aber nun lieber Christ/ was der Caluinische Abfall mache/ Es sol/ sagen sie/ Christus Jesus komen seyn alle Menschen alle auff einen Hauffen nur zu verderben/ wenig vnd nur wenig außgenommen/ welche im heimlichen/ verborgenen Rhatschlag Gottes sollen beyeinander verzeichnet stehen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Wer aber vnd wo diese seyen/ welche in diesem Außzug vnd Aussonderung begrieffen seyn sollen/ sagen sie/ wisse gar niemand. Weiß denn an diesem Ort niemand nichts/ so sol aber dargegen jrer Lere nach/ dieses jmerhin offenbar/ bekant vnd gewiß seyn/ daß Christus kommen sey allesampt/ welche im selbigen Außzug vnd kleinem Begrieff nicht stehen/ nur vnd allein zu verderben/ vnd das durch einen sonderen natürlichen vnd brunstigen Haß vnd Feindschaft wider sie. Dieses ist der Christus/ von welchen der Antichrist prediget/ vnd welchen er an des waren Christi Jesu/ des eingebornen Sons Gottes statt/ vnterstehet in den Tempel zu setzen/ vnnd an diesen sollen vnnd müssen gleuben/ wer zu dieser Antichristischen Kirchen sich mit Beyfall vnd Abfall von Christo bekennet. […]

Es können auch diese Antichristischen Schwermer sich Krafft jrer Gründen/ auß dieser Grundsuppen aller Gottslesterungen/ nicht außwickeln/ Sondern so lang sie bekennen/ Christo seye Gewalt gegeben vber alles Fleisch der Menschen/ Vnd dabey aber schreyen vnd leren sie/ Daß jme der Gewalt/ nicht seye gegeben worden/ sie allesampt von Sünd vnd Tod zu erlösen/ so müssen sie/ vnd können nicht anders/ sie müssen/ sage ich/ vnd können nicht anders/ denn herhalten vnd bekennen/ laut jres Teuffelischen Grundes/ Daß Christus Jesus mit solchem Gewalt vom Himmel kommen seye/ daß er ggen dem jenigen Hauffen des Menschlichen Geschlechts nichts guts mit seinem Gewalt und Regierung fürneme/ wo er nicht hat kommen sollen jrer zu erbarmen vnnd zu heissen/ Sondern allein alles Böses/ allen Zorn/ allen Grimm/ mit vnendlicher Pein vnd Qual/ mit jnen fürzunemen vnd zu volstrecken[15]. […]

Es geben zwar die Caluinisten sehr prechtig für/ Daß Christus Gott und Mensch seye in einer Person/ Aber dabey leren sie denn auch/ was Göttlicher Natur Eigenschaft anbelanget/ so bleibe dieselbige also allein vnd abgesöndert/ vnd für sich selbst/ daß sie in keinen weg Menschlicher Natur mitgetheilet werde/ Wöllen deswegen/ daß Christus nach dem Fleische nichts habe empfangen von der Gottheit/ daß es in krafft der Vereinigung mit Gott der Göttlichen Eigenschaften seye theilhafftig worden/ vnd nun in Vereinigung beyder Naturen in einer Person allen vnd unmeßlichen Gewalt habe im Himel vnd auff Erden/ alles regiert/ allen dingen gegenwertig seye/ alles wisse vnd sehe/ dieses leugnen die Caluinisten/ vnd sprechen auch darauff hin/ Verflucht solle der Mensch seyn/ der in Anruffung Christi sein Hertz vnd Gedancken von der Menschheit Christi nicht abwende/ vnd nicht allein auf die Gottheit sehe.

15 Huber, Wider den Abfall, [S. 1–15].

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Allweil sie dieses leren/ so ist alles umb sonst/ was sie reden von der Vereinigung beyder Naturen/ in einer Person/ Denn da machen sie zwo Personen/ nemlich Gott/ der das seine thut/ vnd wircket ohne Gemeinschaft der Menschlichen Natur […] vnd ist also bey jnen alles zertheilet vnd zertrennet. Was sie aber von Vereinigung beyder Naturen reden/ das ist nichts anders weder eine Gesellschaft/ da Gott vnd Mensch umb einander vnd beyeinander jrer Meynung nach/ seyn/ vnd verstehet sich weiter nicht/ weder so weit es auch in den Alcoran komen ist/ daß Christus vber alle Creaturen erhöhet/ viel Ehren vnd Gewalt bekomen/ aber doch daß seine Menschliche Natur kein Gewalt habe/ auß Vereinbarung Göttlicher Natur[16]. […]

Wie nahe das Papistische mit dem Caluinischen Antichristenthumb sich vergleiche. […] Christus Jesus ist allein der Weg zum Vatter/ vnd kan niemand zum Vatter kommen/ denn allein durch jn. Vnd sagt/ Dieses sey das ewige Leben/ Erkennen den einigen wahren Gott/ vnd den er gesand hat/ Jesum Christum.

Was hie abweichet und abtritt/ das kompt in Verzweiffelung/ vnd kan zum Leben nicht eingehen. Doch haben alle solche Abwege jederweilen etwas gleiches/ vnd demnach auch etwas von einander vnterscheiden. Alcoran vnd Caluinisten komen so nahe zusamen/ daß die Caluinisten noch werden auff den Drachen sitzen/ darauff bißher der Türckische Alcoran gesessen ist[17]. […] Beschluß.

Derhalben allerliebste Mittbrüder vnd Schwestern/ in Christo Jesu/ sind ermahnet vnd erjnnert/ Dass jr euch hütet für diesem schweren Abfall zum Caluinischen Antichristenthumb. Ihr höret/ was in dieser Caluinischer Seuchte für Gottslesterungen ligen/ vnd was für schreckliche Pfeil vnd Donnerklepffe wider Gottes Mayestet/ vnd wider das gantze Euangelium seines eingebornen lieben Sons Jesu Christi allda heraus geschlossen werden/ vnd da alles/ was zum Glauben und Vertrawen auff Christum gehöret/ umbgekehret vnd verlestert/ vnd dardurch ewiges Nagen vnnd Zweiffeln an unser Seligkeit/ ja der ewige finstere Tod vber die arme Seele gezogen wird. Vnnd da auff solche Christverleugnung nichts anders kan/ denn ein Türckische Barbarey vnnd Alcoran folgen[18].

16 Ebd., [S. 22f.].
17 Ebd., [S. 55f.].
18 Ebd., [S. 63].

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

b. Philipp Nicolai: *Historia deß Reichs Christi*[19]

Der Bapst aber/ auß sonderer Heyligkeit/ rhümet sich deß Worts/ deß Sacraments Gottes/ vnd also deß Christlichen glaubens fast sehr/ vnd ist dem Mahumet/ der es verwirffe/ fast feind/ aber vnter deß (auß Macht vnd Gewalt/ so er jm selbst nicht ohne grossen Stoltz vnnd Vbermuth zumisset) verfälschet er die organa deß Worts vnd der Sacramenten/ mit eigenen Träwmen vnd erdichten Menschen Gesetzen/ Also betreuget er vnd verführet die einfältige Hertzen/ vnter dem Schein deß wahren Christlichen Glaubens/ daher denn das Kindt deß Verderbens nicht beschrieben wirdt/ wie die Gogiten/ daß er von aussen die Kirchen bestreitte/ sonder daß er im Tempel Gottes sitze/ vnd sich selbst für ein Gott außgebe.

Zum andern ist ein jeglicher/ Gottes Affe/ Der Mahumet zwar in den Ceremonien deß Alten/ Der Bapst aber in den Ceremonien deß newen Testaments/ Jener rhümet sich der Beschneidung/ Dieser der Tauff/ Jener hat etliche Ceremonien/ so bey den Opffern gebräuchlich waren/ nach seinem Gefallen angestellet/ vnnd zu gebrauchen wider angeordnet/ Dieser hat deß HERRN Abendmal in ein Meßopfer vnd wunderbarlich Schawspiel verwandelt. […]

Zum vierdten/ gehöret hieher die vberauß grosse Lust vnd Begierde zu regieren/ durch welche sie seyn getrieben worden/ die Völcker zu bezwingen/ die Königreich vnnd Policeyen zu verändern/ vnd jren Grewel der Verwüstung weit vnd breit zu propagiern. Der HERR Christus zwar/ ob er wol mit vnendtlicher Krafft/ Macht vnd Herrligkeit begabet war/ hat er sich doch der Weltlichen Königreiche enthalten/ nichts weiters als das Predigampt bestellet/ vnnd öffentlich für dem Richter Pilato bezeuget/ daß sein Reich nicht von dieser Welt seye/ Hat also den Römern das Weltlich Reich vnd Herrschafft gantz vnd gar gelassen/ Aber die beyde Antichristen haben sich wider das Römische Reich also auffgelehnet/ daß der Gog den einen Theil gegen Morgen/ so in dreyen Königreichen/ Graecia, Asia vnd Africa bestehet/ darvon gerissen/ Das Kindt deß Verderbens aber/ den andern Theil gegen Abendt gelegen/ so sieben Landschafften/ Italien/ Spanien/ Engellandt/ Franckreich/ Deutschlandt/ Polen vnd Vngerlandt begreifft/ vnter seine Gewalt bracht/ vnnd mit seinem finstern Dampff oder Rauch allerhands Aberglaubens vnd Abgötterey erfüllet hat. […]

19 Philipp Nicolai, Historia deß Reichs Christi. Das ist, Gründliche Beschreibung der wundersamen erweiterung, seltzamen Glücks, vnnd [unnd] gewisser bestimpter Zeit der Kirchen Christi im Newen [Neuen] Testament wie dieselbe an allen Orten in der Welt wird gepflanzet durch Philippum Nicolai, der H. Schrifft Doctorern […] Hernach aber verteutschet durch M. Gothardum Artus von Dantzig, Frankfurt 1598. Die Erstauflage erschien 1597 unter dem Titel: »Commentarius de regno Christi, vaticiniis propheticis et apostolicis accommodatorum«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Zum fünfften/ kompt nun auch herzu/ daß die zween Antichristen/ wie sie die beyde Reich bezwungen/ also auch in jre Königliche Sitze sich gesetzet haben: Denn gen Constantinopel vnd gen Rom/ als die zwo Seulen vnd Hauptstätte der vierdten Monarchy/ haben die Landtschafften in Orient/ vnd Königreich in Occident gehöret. Aber Constantinopel hat der Mahumet oder Türckische Keyser eyngenommen/ so hat das Kindt deß Verderbens Rom an sich gezogen: Daß also ein jeder ein alten Keyserlichen Seß an sich bracht/ vnnd seine Hoffhaltung zwischen zweyen Meeren auffgeschlagen hat/ Der Gog zwar zwischen dem Euxino vnd Propontide/ der Römische Bapst aber zwischen dem Hadriatischen vnd Tyrrhenischen Meer.

Zum sechsten/ hat es der Grimm dieser beyden Antichristen nicht bleiben lassen/ bey der erbärmlichen Bezwingung vnnd Eynnemmung deß Römischen Reichs/ sondern hat sich auch noch weiter an andere Völcker gemacht. Dann gleich wie der Gog/ vber die drey Königreich in Orient/ noch viel andere Völcker mehr/ als die Persen/ Tartaren/ Araber/ Parther/ sc. mit seinem Alcoranischen Grewel bethöret hat/ also auch das Kind deß Verderbens/ hat sich an der vnseligen Verfinsterung vnnd Verblendung dieser sieben Königreich gegen Abend gelegen/ nicht begnügen lassen/ sondern ist zu dieser Zeit noch weiter ins Meer gerückt/ vnd hat den Becher seines Babylonischen Grewels auch in India vnnd America den Leuten/ so vnter dem Spanischen Joch hart gedruckt werden/ eynzusschencken vnnd darzubieten angefangen.

Zum siebenden vnnd letzten/ kan man auß diesem allem leichtlich abnemmen/ was es für ein Ende mit diesen beyden Antichristen vnnd jhrer Herrschafft gewinnen werde. Das Bapstthumb ist nicht/ wie deß Mahumets Gewalt/ durch Krieg vnnd Blutvergiessen anfänglich zusammen bracht/ sondern es ist viel mehr entstanden auß dem Nebel Münchischer Traditionen/ ja auß Lügen/ Träwmen oder dicken Dampff so mancherley Aberglaubens/ damit die Königreich in Occident dermassen erfüllet worden/ daß sie nicht wider zurecht haben kommen mögen/ biß daß entlich das Liecht deß heyligen Euangelij wider herfür gebrochen vnnd auffgangen ist. Derhalben dann das Papistische Reich/ so durch den vnsaubern Geist vnnd Mund deß Römischen Antichrists angericht worden ist/ durch den Geist Christi vnd das Schwerdt seines Mundes/ welches Doctor Luthern seligen/ als dem dritten vnd letzten Eliae verliehen vnnd vbergeben worden/ nun endtlich in vnserm Occidens gefallen/ vnnd je frewdiger man auff dasselbe mit Gottes Wort zustürmet/ je mehr vnnd mehr wird es auch in andern Ländern/ da es noch im Schwang gehet/ vnd in Ehren gehalten wirdt/ fallen vnd abnemmen/ biß es entlich gar vntergehet/ vnd verschwinden wirdt. Der Mahumetismus aber/ wie er durch mißliche Wehr vnnd Waffen/ als Mord/ Todtschlag vnd Blutvergiessen ist gestifftet vnnd zuwegen bracht/ also wird es auch ohne Zweiffel ein solch Ende nemmen/ wann der HERR Christus einmal auffwachen/ vnnd sein Zorn anbrennen wirdt/ dann derselbe wirdt alsdenn das Blut seiner heyligen Mär-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

tyrer rechnen/ vnd den wüsten Hauffen der Gogiten/ nach seiner Verheissung/ auff den Bergen Israel mit Fewer/ Pestilentz/ Hunger vnnd Schwerd straffen/ vnd es ein Ende mit jhme machen/ daß sein Gedächtnuß [sic] vnter dem Himmel auffhören wirdt[20].

Hieher gehören auch die herrlichen Zeugnüssen von Christo/ so im Alcoran hin vnnd wider noch gefunden werden/ denn obwol der Mahumeth die Gottheit deß Herren Christi verlaugnet/ vnd nicht zulässet/ daß er ein wahrer Gott sey/ gibt er jhm doch noch Gottes Seel/ vnnd die Sarracener glauben/ daß Christus Jesus zur rechten Handt Gottes sitze/ Derhalben/ obwol die Mahumetisten/ Gottes Ruth/ vnd deß Teuffels Schuppen/ Instrument vnnd Werckzeug seyn/ damit die Christen ein zeitlang/ wegen jhrer Sünde/ gezüchtiget vnnd gestraffet werden/ Jedoch geben sie mit Worten vnnd Wercken/ (in dem sie die Christen dulden/ vnd vnserem Erlöser vnd Seligmacher noch ein ziemlich Lob lassen/) genugsam/ wiewol vnwissent/ zu verstehen/ daß die Christen bleiben/ vnd den Sieg behalten/ sie aber/ wenn Gottes Zorn dermal eines auffwachen wirdt/ widervmb werden außspeyen müssen/ was sie verschlungen haben/ vnd mit allen Teuffeln zur Helle fahren[21].

Nach dem nun der Mahumetismus geboren/ vnd den Christen vber den Halß kommen/ findet sich heutigs Tages ein newer Hauff Schwärmer vnnd Ketzer/ die denselben erhalten/ ernehren vnd aufferziehen/ welche wir darvmb nutritores oder Pfleger vnd Saugammen deß Mahumetismi nennen/ denn es ist heutiges Tags der Teuffel nicht wenig erzürnet worden/ durch die Widerbringung deß hellen Euangelische Glantzes oder Liechts/ vnnd Erledigung der Kirchen auß dem finstern Abgöttischen vnd Abergläubigen Bapstthumb. […] Daher kompt es […] daß endtlich die Caluinisten auß dem heyligen Abendtmal den Leib vnnd Blut Christi rauben/ der Maiestätt Christi sich widersetzen/ vnd alle Sünde deß menschlichen Geschlechts/ ja den Todt deß Sünders/ dem Göttlichen Willen zuschreiben. Wann nun diese seltzame Opinionen vnnd mancherley Irrthumb auff einen Hauffen zusammen gebracht solten werden/ würde man befinden vnnd bekennen müssen/ daß sie mit dem Mahumetismo gar nahe zustimmeten/ sintemal sie alle sich an die Himmels Leiter machen/ die Organa vnnd Instrument der Kirchen zerstören/ vnnd den Alcoran mit neuwen Farben angestriechen/ in diese Landt eynzuführen sich bemühen[22].

Es rühmen sich aber auch die Caluinisten dieses Namens [scil. Christi] fast sehr/ vnnd wöllen durchauß nit Carolstadianer/ Zwinglianer oder Caluinisten gescholten seyn/ Wir seyn Christen/ sagen sie/ auff den Namen Christi

20 Ebd., S. 67–73.
21 Ebd., S. 94.
22 Ebd., S. 373–375.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

getaufft/ Cinglius vnnd Caluinus ruhen im HErrn/ wir halten vns an Christum allein/ vnnd wöllen auch nicht anders als Christen gescholten vnd geheissen seyn.

Vber das haben sie menschliche Angesichter/ lassen nichts als eusserliche Freundligkeit vnd Sanfftmuht an ihnen sehen vnd spüren/ wissen viel zu plaudern von der Christlichen Liebe/ Sanfftmuht/ Friede/ Einigkeit/ Brüderschafft vnd dergleichen/ sie wöllen für Glaubensgenossen/ vnd der Augspurgischen Confession verwandte gehalten seyn/ bieten den Lutheranern die handt der Brüderschafft/ wie Zvvinglius zu Marpurg dem Luthero/ vnnd Beza zu Mompelgard dem Iacobo Andreae gethan/ sie rahten zum friedlichen Vertrag vnd Vereinigung der Gemühter/ wiewol sie in der Lehre noch vneins vnd streitig seyn/ machen den Handel gar gering/ sagen/ es sey fast nur ein Wortgezänck/ vnd könne leichtlich allem Schaden geholffen vnnd gerahten werden/ wenn nur die Sectirische Namen verbleiben/ vnnd keiner mehr ein Caluinist/ Sacramentierer/ Zwinglianer/ Lutheraner/ sc. gescholten werde/ sondern wie wir alle Christen seyn/ also sollen wir alle zusammen halten/ vnd einer dem andern mit Christlicher Liebe zuvorkommen.

Sie haben aber auch Weiber Haar/ sie können wie hie Weiber weynen/ seufftzen/ heulen vnd schreyen/ wann sie sehen/ daß der Caluinische Schwarm an einem Ort durch fleissige Hut vnd Wacht Gottseliger Obrigkeit vnnd getreuwer Lehrer/ außgemustert vnd nit länger geduldet werden wil/ da wissen sie sich so kläglich zu stellen/ viel von Verfolgung vnd Elend/ so sie erlitten haben/ zu klagen[23].

3. Analyse

Beleidigungen konkurrierender Konfessionsgemeinschaften sind insbesondere im Konfessionellen Zeitalter gängiger Bestandteil kontroverstheologischer Publikationen. Insofern sind Hubers und Nicolais Polemiken gegen die Reformierten nicht außerhalb des üblichen publizistischen Umgangs. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass sie zutiefst davon überzeugt sind, dass nicht sekundär wichtige theologische Speziallehren verhandelt werden, sondern dass es um das Seelenheil der Christen geht. Insofern sind in ihrer Wahrnehmung als falsch verstandene Kompromisse oder taktischen Überlegungen geschuldete Rücksichtnahmen fehl am Platz.

Der Blick in die Quellen hat verdeutlicht, dass Hubers und Nicolais *Confessio* ihre Beschäftigung mit der Islamthematik stimuliert hat. Dass dies in den wiedergegebenen Quellenauszügen schwerpunktmäßig im Kontext christologischer Aussagen erfolgt, ist kein Zufall, sondern verdeutlicht vielmehr

23 Ebd., S. 419f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Hubers und Nicolais Auffassung bezüglich der Hauptdifferenz zu den Reformierten. Indem man die Reformierten hauptsächlich im Kontext christologischer Ausführungen turkisierte, erhoffte man sich eine Diskreditierung dieser. Dabei ging es wohl weniger darum, Konvertiten zu finden, als vielmehr um lutherische Selbstverständigung. Die Analyse der Quellen zeigt, dass beide Autoren bestrebt waren, das theologische Proprium ihrer Konfessionsgemeinschaft zu betonen und als einzig heilsrelevantes darzustellen. Dies ist ihre eigentliche Intention, die argumentativ mithilfe des Türkendiskurses zum Ausdruck gebracht wird, sodass in der Folge der Türkendiskurs einen untergeordneten Aspekt der zugrundeliegenden innerprotestantischen Auseinandersetzung bildet.

Die seit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 weiter wachsende Ausdifferenzierung in Konfessionsgemeinschaften zeigt sich exemplarisch insofern, als von Huber und Nicolai bestimmte lutherisch geprägte Propria nicht nur besonders betont werden, sondern als verbindlich und heilsrelevant herausgestellt werden. Wer diese, wie die Reformierten – und natürlich auch die Altgläubigen – nicht akzeptieren kann, ist genauso ein Häretiker wie die »Türken«. Schlimmer noch, er nennt sich christlich und betreibt auf diese Weise sein Zerstörungswerk von innen. Solche Argumentationslinien liefen darauf hinaus, die Diskurshoheit lutherischer Theologen zu erhalten und dabei die Muslime und ihre Religion als untergeordneten Aspekt der christlichen Heilsgeschichte aufzufassen, deren man sich argumentativ zu bedienen weiß. Letzten Endes geht es ihnen somit um lutherische Identitätspolitik.

Die Prägekraft der reformatorischen Islamdeutung und zumal im Hinblick auf die Turkisierung zeigt sich an den Quellen deutlich. Im Grunde übernehmen Huber und Nicolai die Argumente und Formulierungen Luthers und seiner Mitdenker und addieren mit den Reformierten einen Gegner zu den Altgläubigen dazu.

Ihre Bezugnahmen auf islamische Glaubensvorstellungen und Religionspraktiken zeigen, dass man sich eine erhöhte Aufmerksamkeit versprach, wenn man Begriffe wie »Alcoran« verwendete. Damit sollte letztlich ausgesagt werden, dass mit diesem Begriff doch schon alles gesagt sei. Die vermeintlich reformierte Häresie soll offenbar werden, indem auf angebliche Parallelen zur »türkischen« Religionspraxis verwiesen wird. Angesichts solcher Parallelen, besonders im Hinblick auf die christologischen Gemeinsamkeiten, soll folgende Schlussfolgerung zwingend erscheinen: Die Reformierten sind eine Häresie wie schon die Altgläubigen vor ihnen und der Islam ebenso. Die von der *Confessio* Hubers und Nicolais bedingte Selbstsicht apostrophiert dagegen die Lutherischen als einzig wahre Christen.

Für den Türkendiskurs des Konfessionellen Zeitalters wurden solche Aussagen, die insbesondere durch Nicolais populäre *Historia* weithin bekannt wurden, prägend. Ein Ausblick auf weitere Publikationen zeigt, dass die

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Wahrnehmung des Islams als einer Häresie von lutherischen Theologen vielfach behauptet wird. Vor allem aber hat die Funktionalisierung des Islams als Mittel der Diskreditierung anderer christlicher Konfessionsgemeinschaften Bestand. Bis weit ins 17. Jahrhundert hinein werden die Muslime und ihre Religion von lutherischer Seite argumentativ vereinnahmt, um Reformierte und Katholiken anzugreifen. Dabei reichen bereits Stichworte, wie die Frage nach einem Bilderverbot, um die anderen zu attackieren. Die Wahrnehmung des Islams bleibt somit für das 17. Jahrhundert im Hinblick auf lutherische Theologen von übergeordneten Interessenslagen geprägt, welche eine einigermaßen vorurteilsfreie Beschäftigung mit dieser Weltreligion obstruieren. Freilich ist darauf hinzuweisen, dass dies auch für nicht primär religiös argumentierende europäische Autoren gilt. Wenn ich richtig sehe, hat erst mit Hadrian Reland (1676–1718) und seiner 1705 erschienenen Schrift über muslimische Religionspraktiken, *De religione Mohammedica libri duo*, ganz allmählich eine andere Sichtweise auf den Islam Einzug gehalten. Mit Werken wie Johann Wolfgang von Goethes (1749–1832) Gedichtsammlung *West-östlicher Divan* (1819/1827), die Ausdruck der wachsenden Orientbegeisterung des frühen 19. Jahrhundert sind, wird dann ein Umschwung langfristig eingeleitet, der nunmehr andere Interessenschwerpunkte im Hinblick auf den Islam setzt[24].

Über die inhaltlichen Aspekte des Türkendiskurses hinaus, zeigen die Quellen schließlich den konfessionell geprägten Umgang mit Differenz und Vielfalt. Die sich im Zuge der Ausdifferenzierung konfessioneller Gemeinschaften und der Existenz religiöser Alteritäten wie dem Islam ergebenden Fragestellungen werden von Huber und Nicolai als Bedrohung wahrgenommen und entsprechend klar beantwortet.

Eine nähere Analyse der Quellenauszüge verdeutlicht dies. Bezüglich Hubers *Abfall zum Caluinischen Antichrist* zeigt sich gleich zu Beginn, dass ihm die zeitgenössischen reformierten Landgewinne nicht nur als Aufhänger dienen, um die Aktualität seiner Publikation zu unterstreichen, sondern auch, um die Entwicklungen seiner Gegenwart mit denen der Reformationszeit zu parallelisieren. Angesichts dieser sich vermeintlich »an allen Orten« ereignenden Entwicklungen sei das Festhalten an den einzig sachgerechten Lehren der eigenen Konfessionsgemeinschaft umso nötiger. Diese Formulierungen sollen die Dringlichkeit seines Anliegens ebenso verdeutlichen, wie sie Hubers *Confessio* widerspiegeln. Seine Aufgabe als theologischer Wortführer ist es, dafür zu sorgen, dass seine Glaubensgenossen daran erinnert werden, gerade angesichts der zeitgenössischen Entwicklungen standhaft zu bleiben. In seinem Selbstverständnis sieht Huber sich als Theologe, der wie

24 Siehe zu einer veränderten europäischen Interessenslage im Hinblick auf den Islam die Studie von Claudia Kleinlogel, Exotik – Erotik. Zur Geschichte des Türkenbildes in der deutschen Literatur der frühen Neuzeit, Frankfurt a.M. 1989.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

einst Luther den anderen zum Vorbild dienen will. Aufgrund seiner theologischen Einsichten sieht er sich in der Lage, die Ereignisse seiner Gegenwart in heilsgeschichtlicher Perspektive sachgerecht zu deuten. Dieser theologiehistorische Zusammenhang wird am Beispiel der Christologie illustriert. Nachdem es den Reformatoren gelungen war, die christologischen Irrlehren der Altgläubigen aufzudecken, obliegt es nun Theologen wie Huber die ebenso unsachgemäße Christologie der Reformierten anzuprangern. Diese Aufgabe ist umso schwerer, weil die Reformierten vorderhand eine biblisch verbürgte Christologie zu vertreten scheinen und nur durch versierte Experten wie Huber einer Täuschung der Zeitgenossen überführt werden können. Dabei scheint ihr Täuschungsversuch zunächst plausibel, denn sie berufen sich immer wieder auf Christi allein selig machendes Wirken. Die Vagheit ihrer Ausführungen, wer aber wirklich aufgrund Christi Verdienst zum Heil berufen ist, illustriert die Irrigkeit ihrer Theologie, welche den Menschen keinerlei Trost zu spenden mag. In diesem Zusammenhang kritisiert Huber auch, dass die klassische Genugtuungslehre Christi angeblich von den Reformierten in Zweifel gezogen wird[25].

Hubers Behauptung, das Wirken der Reformierten trage antichristliche Züge, rekurriert auf neutestamentliche Perikopen, in denen von den »falschen Lehrern« und »falschen Aposteln« die Rede ist[26]. Vor allem aber bezieht er sich mit solchen Aussagen neben den paulinischen Ausführungen in 2 Thess auch auf die Johannesbriefe, in denen wortwörtlich der Begriff des »Antichrist« verwendet wird, der sich Irrlehrern innerhalb der Christenheit bedient, um Christi Messianität zu bestreiten[27]. In diesen Perikopen findet sich auch die für Huber wichtige Überlegung von der Gleichzeitigkeit des Auftretens dieser Irrlehrer und dem beginnenden endzeitlichen Geschehen[28].

Die Begriffe, die Huber zur Bezeichnung der Reformierten wählt, entlehnt er außerdem der Offenbarung des Johannes. Damit will er bei seinen Lesern offensichtlich Assoziationsketten in Gang setzen, welche darauf abzielen, seine Deutung der Gegenwart als biblisch verbürgt zu akzeptieren. Dabei verwendet Huber unter anderem den Begriff des »Drachen«, der die Menschen täuscht und zum Ungehorsam verführt, bevor er – wie in der Offenbarung geschildert – in einem Endkampf unterliegen wird. Hubers Aussage: »Alcoran und Caluinisten komen so nahe zusammen/ daß die Caluinisten noch werden auf den Drachen sitzen/ darauf bißher der türckische Alcoran gesessen ist«

25 Hubers Aussage, »diweil Christus Jesus in dem/ was er für vns gethan hat/ mit eusserstem Hon vnd Spott/ verlestert vnd verworffen wird«, wirft den Reformierten vor, das klassische Theologoumenon der Genugtuungslehre zu verwerfen.

26 Vgl. dazu beispielsweise Mk 13,22 oder 2 Kor 11,13.

27 Hubers Aussage, der »Antichrist setzet in den Tempel Christi«, ist eine offenkundige Anspielung auf 2 Thess 2.

28 Vgl. dazu 1 Joh 2.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

soll eine Verbindungslinie ziehen, die bis in seine Gegenwart reicht. Nachdem Mohammed mithilfe seines »Alcoran[s]« Anhänger gewonnen hat und es ihm dabei gelungen ist, die Menschen zu täuschen, indem er ihnen unter anderem eine moralisch flexible Sittenlehre offeriert hat, die sich – so ein klassisches kontroverstheologisches Argument – unter anderem in seinem Verständnis der Ehe als polygam zeigt, übernehmen nunmehr die Reformierten die Aufgabe, die Menschen zu täuschen. Der Abfall der Menschen zur Häresie wird somit von Huber als ein die Weltgeschichte insgesamt durchziehendes Phänomen aufgefasst, wobei das häretische Angebotstableau durchaus wechselt. Nachdem eine der Vernunft schmeichelnde und das Kriegshandwerk als religiös verdienstvoll behauptende Religionsgemeinschaft wie der Islam Anhänger gewonnen hatte, sind es nunmehr die Reformierten, welche eine vordergründig biblisch verbürgte Christologie anpreisen. Auf diese Weise wollen sie durch die Hintertür die christliche Glaubenssubstanz zersetzen. Weitere Parallelen zwischen »Türken« und »Caluinisten« runden diese, in Hubers Darstellung unchristliche, Allianz ab. Die reformierte Positionierung bezüglich der Zweinaturenlehre wird als genauso fehlgeleitet dargestellt, wie diesbezügliche Aussagen im Koran[29]. Aufschlussreich ist auch Hubers abschließende Warnung: »Vnnd da auff solche Christverleugnung nichts anders kan/ denn ein Türckische Barbarey vnnd Alcoran folgen«[30]. Hier argumentiert er nicht stringent, denn vorher hatte er noch erklärt, die Reformierten würden die »Türken« ablösen und den Drachen bis zum Jüngsten Tage reiten. Hier aber erklärt er, auf das Wirken der Reformierten folge erst noch eine Phase der »türkischen« Barbarei[31]. Solche Aussagen verdeutlichen, dass der Türkendiskurs am Ausgang des Reformationsjahrhunderts zum Teil bereits topisch

29 Dieser Aussage liegt der Gedanke zu Grunde, dass reformierte Lehrbildungen leicht als häretisch überführt werden können, wenn sie Parallelen zu »türkischen« Vorstellungen aufweisen. In diesem Fall wird die muslimische Bestreitung der Göttlichkeit Christi als Parallele zum reformierten Verständnis der Zweinaturenlehre als ein solcher Beleg herausgestellt. Auf diese Weise hatten bereits Luther und Melanchthon versucht, konkrete altgläubige Lehren, wie zum Beispiel Vorstellungen zur Werkgerechtigkeit, als häretisch zu erweisen.

30 Während Luther den Koran als »predigt= oder lerebuch« bezeichnete [»Ich habe des Mahometes Alkoran etlich stück, welchs auff deudsch mocht predigt= oder lerebuch heissen, wie des Bapsts Decretal heist. Hab ich zeit so mus ichs ia verdeudschen, auff das yderman sehe welch ein faul schendlich buch es ist«. WA 30,2; 121,30–122,2], war er für Melanchthon lediglich eine *collectio*, die von ihm auch als *lex Mahometica* bezeichnet wurde. Vgl. CR 25; 499: »Alcoranus unde dicitur? Korach, est collectio, farrago. Postea docuit doctrinam operum: hat gelert, es sey ein kostliche ding, wenn einer im krieg umbkommet; si quis perit pro sua religione, pro patria; praeterea laxat frene cupiditatibus«. Siehe zum Koran im Zeitalter der Reformation: Hartmut Bobzin, Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa, Stuttgart 1995.

31 Damit kooperierten Reformierte und »Türken« in einer bedenklichen Art und Weise miteinander.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

geworden ist. Man geht mit Begriffen hausieren, die allein aufgrund ihrer Verwendung bestimmte Assoziationsketten auslösen sollen. Man greift auf die mentale Ressource der »türkischen Barbarei« zurück, die als Topos eine lange Wirkungsgeschichte aufweist[32], um die Leser affektiv anzusprechen. Davon erhofften sich Autoren wie Huber eine höhere Wirkungsabsicht für ihre Ausführungen[33].

Eine weitere, Assoziationen auslösende Bezeichnung für die Reformierten ist der von Huber gebrauchte Begriff der »Schwermer«, der von Luther geprägt wurde. Luther fasste mithilfe dieses Terminus verschiedene Gruppierungen zusammen[34], welche eine »schwärmerische Theologie« verbreiten, womit auf das Beispiel der Bienen angespielt wird. Ähnlich wie diese zeigt sich bei den Schwärmern ein Mangel an Ordnung und eine falsche Deutung des christlichen Freiheitsbegriffs. Die Anhänger von Thomas Müntzer (1489–1525), die Täufer und Antitrinitarier sollten unter diesen Begriff subsummiert werden[35]. In dieser Wiederaufnahme dieses Begriffs zur Kennzeichnung innerprotestantischer Gegner zeigt sich eine aus Hubers und Nicolais Sicht vorhandene, weitere Parallele zwischen der Reformationszeit und ihrer eigenen Gegenwart. Der entscheidende Unterschied zur Zeit Luthers liegt freilich in ihrem Verständnis darin, dass nunmehr die Endzeit

32 Insbesondere von Philipp Melanchthon wurden einige Gräuelgeschichten in den protestantischen Türkendiskurs eingebracht, welche die Grausamkeit der »Türken« verdeutlichen sollten. So überlieferte Melanchthon mehrfach in seinen Briefen einen angeblichen Kindermord, den die Osmanen bei der Eroberung Konstantinopels 1453 begangen haben sollen. »Budae Turcicus tirannus quinquaginta adolescentes cremavit, quorum cineribus sparsis in templo videri vult purificari templum. Ad hanc imanitatem adduntur blasphema classica contra Christum, quae ne recitem, dolore impedior«. Melanchthon Briefwechsel Nr. 2845 (Bd. 10; S. 568f). Eine solche an den Kindermord von Bethlehem erinnernde Episode sollte vor allem die Andersartigkeit der fremdreligiösen »Türken« unterstreichen. – Auch durch sogenannte »Türkenlieder« wurden solche Gräuelgeschichten hauptsächlich weiter tradiert. Vgl. zur Thematik der »Türkenlieder« als einer bislang noch kaum ausgewerteten Quellengattung: Senol Özyurt, Die Türkenlieder und das Türkenbild in der deutschen Volksüberlieferung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, München 1972.

33 Auf die dahinter stehende Wahrnehmungsformation verweist Jürgen Osterhammel: »Das europäische Sonderbewusstsein in der Neuzeit ist jedoch insofern einzigartig, als es einen Anspruch auf Universalität erhebt: Europäer fühlten sich allen anderen Völkern der Erde überlegen […] Die Wurzeln dieses neuzeitlichen europäischen Sonderbewusstseins reichen tief: einerseits in die Überheblichkeit der alten Griechen gegenüber den nicht-hellenischen ›Barbaren‹, andererseits in die besondere Heilsgewissheit, die der christliche Glaube seinen Anhängern vermittelte«. Jürgen Osterhammel (Hg.), Wahrnehmungsformen und kulturelle Grenzen. Aspekte der europäisch-asiatischen Beziehungen während des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Bd. 1: Kulturkontakt, kulturelle Grenzen und Fremdwahrnehmung, Hagen 2009, S. 49.

34 Zu Luthers Verständnis der Schwärmer siehe Gerhard Ebeling, Lutherstudien I, Tübingen 1971, S. 59–63.

35 Vgl. zu diesem Thema Christian Peters, Luther und seine protestantischen Gegner, in: Albrecht Beutel (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen [3]2017, S. 150–164.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

tatsächlich angebrochen sei. Dies verbürgen nicht zuletzt die reformierten Konversionserfolge und Landgewinne, denn wenn diese vor dem neutestamentlichen Fahrplan der Apokalypse interpretiert werden, wird das einsetzende Endzeitgeschehen offenbar. Die identitätspolitische Komponente hinter solchen Ausführungen lautet, man müsse als lutherischer Christ gerade angesichts des Entscheidungscharakters der eigenen Gegenwart umso fester am lutherischen Glaubensbekenntnis festhalten.

Bei beiden Theologen zeigt sich, dass der lutherische Türkendiskurs am Ende des 16. Jahrhunderts nachwievor von den Interpretationen, Begriffen und Argumentationslinien geprägt ist, welche vor allem von Luther und Melanchthon stammen. Insbesondere die von Luther popularisierte Auffassung, die »Türken« seien ein Instrument Gottes, um seinen Zorn an den in Sünde gefallenen Christen zu vollziehen[36] wird von Nicolai weiter tradiert und ist durch seine lutherische *Confessio* bedingt. Die dabei zugrunde liegende Selbstwahrnehmung fordert angesichts einer solchen Interpretation der »Türken« als Zuchtrute eine weitergehende Reformation im lutherischen Sinn, um den Zorn Gottes zu mildern. Die den Osmanen dabei vorgehaltene Zerstörung christlicher Länder und weltlicher Ordnung, auf die Nicolai näher eingeht, ist ebenfalls ein von Luther hervorgehobenes Argument[37].

Nicolais mehrfache Bezugnahme auf das Römische Reich folgt einer bestimmten geschichtstheologischen Interpretation der Reformation, die aus dem biblischen Buch Daniel abgeleitet wird. Laut dieses geschichtstheologischen Fahrplans würde das Heilige Römische Reich deutscher Nation, welches als der letzte Nachfolgestaat des Römischen Reichs aufgefasst wird, bis zum Beginn der Apokalypse Bestand haben. Ein Angriff auf Reichsgebiete, wie seitens der Osmanen der Vorstoß gegen Wien, schien das endzeitliche Geschehen ebenso einzuleiten wie das von innen betriebene Zerstörungswerk des Papsttums. In dieser Perspektive konnte einerseits das Agieren von Papsttum und Hoher Pforte zu einem vermeintlich gemeinschaftlichen Handeln gedeutet werden, deren zentrales gemeinsames Ziel die Zerstörung der Christenheit von innen und außen ist. Andererseits wurde damit die Bedeutung der eigenen Gegenwart als Zeit der endgültigen und heilsrelevanten Entscheidung besonders hervorgehoben. Die *Confessio* Hubers und Nicolais konzentriert ihren Blick auf die gegenwärtige Entscheidungssituation und aufgrund der

36 Siehe dazu vertiefend Markus Wriedt, Die Sicht des Anderen. Luthers Verständnis des »Türken« als »Zuchtrute Gottes« und »Geißel der Endzeit«, in: LuJ 77 (2011), S. 107–127.

37 Vgl. beispielsweise Luthers Aussage: »[A]ber die Papisten sind die ärgesten Feinde, wollen ehe, daß Deutschland verwüstet werde. Darzu hat der Türke Lust«. WA TR 1; 454,32–33. Analoge Ausführungen finden sich auch in seinen beiden »Türkenschriften«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

nunmehr endgültig zu entscheidenden Frage nach dem Seelenheil sind auch polemische und argumentativ einseitige Aussagen adäquat.

Die von Nicolai angesprochene Vertreibung der Reformierten spielt auf zeitgenössische Entwicklungen an. Im Hintergrund dieser Zeilen stehen nicht nur die blutigen Ereignisse der Bartholomäusnacht 1572, sondern auch Massenauswanderungen Reformierter, die beispielsweise durch die militärischen Konflikte zwischen Spanien und der Republik der Sieben Vereinigten Niederlande, ausgelöst wurden. Nicolais Aussage, die Reformierten würden »den Alcoran mit neuwen Farben angestriechen/ in diese Landt eynzuführen sich bemühen« sollte in Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Bezeichnung der Reformierten gesehen werden. Nicolai verweist darauf, dass die Reformierten nicht nach einer ihrer zentralen Führungsgestalten genannt werden wollen. Hubers und Nicolais konsequente Rede von den »Caluinisten« versucht bereits über die Terminologie die vermeintliche Häresie der Reformierten anzudeuten. Denn indem man sie explizit als Anhänger Calvins – oder Zwinglis – bezeichnete, legte man nahe, dass die theologischen Irrlehren, die sie insbesondere im Hinblick auf die Christologie zeigten, einem subjektiv falschen Bibelverständnis entsprungen und vom neutestamentlichen Befund nicht gedeckt sind. Damit wenden Huber und Nicolai ein Argument an, welches klassischerweise gegen Mohammeds Anhänger vorgebracht wurde. Indem man diese als Vertreter einer »*lex Mahometica*« oder »*secta*« bezeichnete, deutete man an, dass ihre Irrlehren aus Mohammeds falschem Verständnis christlicher Glaubenslehren resultierten. Melanchthon hatte in diesem Zusammenhang erklärt, Mohammed habe eine Interpretation christlicher und jüdischer Lehren vorgenommen, die seinem persönlichen Machtstreben zupass kam. Indem man nunmehr Reformierte konsequent »Caluinsten« nannte und dabei die Muslime als Anhänger Mohammeds bezeichnete, deutete man einen häretischen Ursprung beider an. Diesen galt es sodann mithilfe ausgesuchter Lehren und deren Vergleich untereinander mit dem Ziel der Parallelisierung zwischen reformierter und »türkischer« Religion weiter zu belegen. Insofern zeigt sich bei Huber und Nicolai eine von den Begrifflichkeiten über die inhaltlichen Vorwürfe und die Rezeption reformatorischer Vorstellungen reichender Türkendiskurs, der vor dem Hintergrund einer spezifisch lutherischen *Confessio* artikuliert wird.

Diese *Confessio* ist insofern konfliktträchtig als sie die Reformierten als erfolgreiche Konkurrenz wahrnimmt und darauf mit massiver Kritik reagiert. Insbesondere die mithilfe der Turkisierung avisierte Diskreditierung reformierter Lehrvorstellungen illustriert diese Intention.

Ferner zeigt dieses historische Schlaglicht für die Geschichte der christlichen Islamwahrnehmung zweierlei. Zum einen, dass die lutherische Wahrnehmung des Islams zutiefst von den jeweiligen binnenchristlichen Entwicklungen abhängig war, sodass sich der Türkendiskurs vor diesem Hinter-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

grund entfaltet hat und verstanden werden muss. Zum andern konnte aufgezeigt werden, dass der Islam und die Muslime seitens der lutherischen Theologen, die hier exemplarisch vorgestellt wurden, vollständig argumentativ vereinnahmt wurden. Ernst genommen wurde die als Häresie dargestellte muslimische Religion nur insoweit wie dies für die eigenen Argumentationsabsichten zweckmäßig erschien. Die dabei aufgezeigten Intentionen, sich über den Islam und die »Türken« zu äußern, resultieren aus einer *Confessio*, welche angesichts der Überzeugung, nur ein sachgerechtes Glaubensverständnis könne das Heil der Menschen garantieren, zu teils polemischen Überzeichnungen tendierte, wenn sich ihre Träger davon eine erhöhte Aufmerksamkeit für ihre Aussagen erhofften. Vor diesem Hintergrund entpuppt sich der Türkendiskurs des Konfessionellen Zeitalters als untergeordneter Aspekt des übergeordneten Diskurses zwischen lutherischen und reformierten Theologen um die Frage nach der Bedeutung der Konfessionszugehörigkeit.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Joachim Werz

Pastorale Bedrohungskommunikation in Zeiten des Konflikts

Befähigung zur konfessionellen Selbst- und Fremdwahrnehmung durch *deß newlich außgegangnen Predicantenspiegels* von Matthias Mairhofer SJ

1. Hinführung

In seiner umfangreichen Monographie über den Jesuitenorden verdeutlicht Markus Friedrich den großen Einfluss des Mitte des 16. Jahrhunderts von Ignatius von Loyola und seinen Gefährten gegründeten Jesuitenordens auf die römisch-katholische Kontroverstheologie. Friedrich attestiert zwei changierende Umgangsweisen mit den Protestanten, die sich bei seiner Analyse jesuitischer Anstrengungen herausstellen: einerseits die protestantischen Lehren in aller Härte zurückweisen und widerlegen, andererseits die Protestanten aus seelsorgerlicher Motivation in die Papstkirche zurückführen[1]. Sowohl die akademische Kontroverstheologie als auch andere Formate der konfessionellen Publizistik – wie beispielsweise Predigten oder Gebets- und Andachtsbücher – waren nicht nur ein zentrales Internalisierungsmedium des neuen, vom Trienter Konzil (1545–1563) motivierten und strukturierten römisch-katholischen Lehrgebäudes, sondern auch institutionalisierte Artikulationsmedien, durch die theologische Konflikte ausgetragen und religiös-konfessionelle Selbst- und Fremdwahrnehmung kommuniziert werden sollten. Papstkirchliche und protestantische Akteure gleichermaßen konstruierten angesichts der als bedroht wahrgenommenen religiösen Ordnung durch das konfessionelle Gegenüber sowie aufgrund der damit einhergehenden religiösen Auseinandersetzungen, die nicht losgelöst von politisch-rechtlichen Verflechtungen berücksichtigt werden dürfen, Orthodoxie und Heterodoxie gleichermaßen, um so den Mitgliedern ihrer eigenen wie auch der anderen Konfession eine dezidierte Selbst- und Fremdwahrnehmung plausibel zu machen. Es lässt sich also eine doppelte Stoßrichtung in kontroverstheologi-

1 Vgl. Markus Friedrich, Die Jesuiten. Aufstieg – Niedergang – Neubeginn, München 2016, S. 234–251, hier S. 235.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

schen Publikationen attestieren: Die in Wort und Schrift geführten Debatten verfolgten zum einen, dem als falschgläubig erachteten Gegenüber die Wahrheit der eigenen und damit in logischer Konsequenz die Falschheit seiner, also der anderen Lehre zu beweisen und ihn idealiter für die eigene Seite zu gewinnen. Diese Absicht der Akteure entsprach jedoch nicht einem engstirnigen Dogmatismus, sondern einer realen pastoralen Fürsorge, die das dies- und jenseitige Heil der Menschen im Blick hatte. Aus diesem Grund sollten eben auch zum anderen die eigenen Konfessionsangehörigen durch die kommunikative Vermittlung des Gegenübers als einer existentiellen Bedrohung für das Seelenheil in ihrem konfessionellen Glauben bestärkt werden, sodass sie jeglichen Verführungen durch den konfessionellen Rivalen widerstehen und jedwede Konversionsüberlegung verwerfen würden. Aufgrund dieser sowohl nach außen als auch nach innen gerichteten Intention ist der kontroverstheologischen Publizistik des 16. und 17. Jahrhunderts eine seelsorgerliche Motivation eigen, die entschieden darum bemüht war, die im anderskonfessionellen Gegenüber gesehene Bedrohung um des pastoralen Auftrags willen sowohl zu kommunizieren als auch zu bewältigen, um so eine konfessionelle Ordnung zu etablieren, in der das Seelenheil der eigenen wie auch der als verirrt erachteten fremden Konfessionsmitglieder gerettet werden konnte. Die Fremdwahrnehmung des konfessionellen Gegenübers als Bedrohung für die eigene Stellung und für das Seelenheil der Anvertrauten sowie die Selbstwahrnehmung der eigenen Konfessionskirche als Instanz, die die Wahrheit vertritt und die Heilsgüter verwaltet, stellt deutlich heraus, dass die Kontroverstheologie mit ihrer interkonfessionellen Polemik keineswegs ein Ausdruck eines philiströsen oder militanten Konfessionalismus ist, der sich lediglich in eloquenten Hasstiraden, perfiden Schimpfwörtern oder pejorativen Unterstellungen erschöpft. Vielmehr kommt sie zu stehen als ein meist theologisch gebildeter, methodisch intelligenter und auch – im wahrsten Sinne des Wortes – von der Seelsorge motivierter Versuch, sich angesichts des als realer Bedrohung wahrgenommenen konfessionellen Gegenübers zu behaupten, wie hier bereits im Beitrag von Christian V. Witt gezeigt wurde[2].

2 Zum hier nur angerissenen seelsorgerlichen Grundzug der Kontroverstheologie und damit zu deren Vielschichtigkeit ist dort weiterführende Literatur verzeichnet.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Die Religionsgespräche am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts wandten sich nun auch katholischerseits zusehends von dem Gedanken des konfessionellen Ausgleichs ab und verschrieben sich im Kontext der Gegenreformation einer ganz gezielten Rückgewinnung für den alten, d.h. den papstkirchlichen Glauben, wodurch die publizistisch ausgetragenen Kontroversen freilich noch stärker dynamisiert wurden. Das Regensburger Religionsgespräch im Jahr 1601, dessen Anstoß eine Serie von Flugschriften gegen die Person und Lehre Martin Luthers aus der Feder des Jesuiten Conrad Vetter (1548–1622)[3] war, bezeichnet Irene Dingel aus gutem Grund als »[d]en Höhepunkt der gegenreformatorisch wirkenden Religionsgespräche«[4]: Auf dem von Herzog Maximilian von Bayern (1500–1558) und Herzog Philipp Ludwig von Pfalz-Neuburg (1547–1614) einberufen und präsidierten Religionsgespräch disputierten vom 17. bis zum 28. November für die römisch-katholische Seite die beiden Jesuiten Albert Hunger (1545–1604) und Jakob Gretser (1562–1625) mit den Brüdern Jakob (1548–1618) und Philipp Heilbrunner (1546–1616), die für die protestantische Seite geladen waren. Die zentrale theologische Frage war, ob die Heilige Schrift als alleinige Schlichtungsinstanz bei Glaubensstreitigkeiten genüge oder ob auch andere Quellen aus der kirchlichen Tradition herangezogen werden können. Die Jesuiten erreichten, dass die Disputation nach syllogistischen Argumentationsregeln geführt wurde, wodurch sie – zumindest hinsichtlich der entsprechenden Beweisführung – den Sieg für sich verzeichnen konnten. In der Beantwortung der ursprünglichen theologischen Frage konnte jedoch kein Konsens erzielt werden.

3 Conrad Vetter SJ wurde 1548 im bayrisch-schwäbischen Engen geboren, war Kaplan des Damenstifts in Schwäbisch Hall und trat mit 28 Jahren in München dem Jesuitenorden bei. Bereits als Novize sei Vetters brillante Rhetorik sowie seine oratorische Begabung auffallend gewesen, weswegen er für die Gegenreformation geradezu prädestiniert war. Im Jahr 1588 wurde er Domprediger in Regensburg und betätigte sich primär mit antilutherischen Publikationen, die nicht nur häufig Gegenschriften evozierten, sondern sogar aufgrund ihrer Polemik auf Kritik aus den eigenen Reihen stießen. Zu Bio- und Bibliographie Vetters siehe Michael Becht, Art. Conrad Vetter, in: LThK³ 10 (2006), Sp. 755; Gerhard Dünnhaupt, Conrad Vetter S.J. (1548–1622), in: Personalbibliographien zu den Drucken des Barock 6 (1993), S. 4135–4171.

4 Irene Dingel, Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681, hier S. 664.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Bemerkenswert ist die Fülle der kontroverstheologischen Publikationen, die sich an das Regensburger Religionsgespräch anschlossen und auf römisch-katholischer Seite deutlich die gegenreformatorischen Intentionen dieser Zusammenkunft erkennen lassen[5]. Der in Tübingen promovierte und ab 1574 im bayerisch-schwäbischen Lauingen predigende und lehrende Philipp Heilbrunner, der bereits bei den Verhandlungen zur Konkordienformel in der Pfalz in den Jahren 1577 bis 1580 mitwirkte, führte nach dem von den Jesuiten auf verschiedenste Weise inszenierten vermeintlichen Sieg auf dem Regensburger Religionsgespräch seine kontroverstheologische Publizistik gegen die »*Societas Iesu*« und die Papstkirche in vermehrter Weise fort[6]. Heil-

5 Exemplarisch seien genannt: Jakob HEILBRUNNER, Gründtliche Bescheidenliche Verantwortung, auff Iohannis Pistorij Niddani zu Freyburg im Preißgaw jüngst außgesprengte […] Schrifft, das erste Argumentum deß anno 1601. gehaltenen Regenspurgischen Colloquij […] Dann auch die inn bemeldtem Jahr publicirte Daemonomaniam Pistorianam […] betreffend, Lauingen 1601; Philipp HEILBRUNNER, Postcolloqvivm Ratisbonense. Das ist Ordentliche wahrhaffte Verzeichnuß des Gesprächs so nach jüngst angesteltem Colloquio zu Regenspurg […] zwischen D. Philipp Heilbrunner und Conrad Vetter Iesuiten […] Anno 1601 gehalten worden, Lauingen 1602; Jakob ANDREÄ, Relation von dem Post-Colloquio, so am 9. Decemb. 1601 zu Regenspurg zwischen Conrad Andreae und Philipp Heilbrunner, die ausgegangnen Tractate des unschuldigen Luthers betreffend, gehalten worden, Ingolstadt 1602. – Der auf dem Religionsgespräch disputierende Jesuit Adam Tanner veröffentlichte ebenfalls im Nachgang zu den Gesprächen eine kontroverstheologische Schrift: Adam TANNER, Gründtlicher, außführlicher Bericht, Von dem Anfang, Fortgang, vnd Endtschafft deß Regenspurgischen Colloquij, so Anno 1601, München 1602.

6 Julius August WAGENMANN, Art. Philipp und Jacob Heilbrunner, in: ADB 11 (1880), S. 313–315. – Exemplarisch seien einige der zahlreichen kontroverstheologischen Publikationen Heilbrunners angeführt: Philipp HEILBRUNNER, Propositiones de creatione, Lauingen 1575; ders., Synopsis errorum pontificiorum circa doctrinam de ecclesia, Lauingen 1595; ders., Theses et antitheses de apostasia Romanensium a fide apostolica et catholica, Lauingen 1598; ders., Von der Augsp. Confession widerwertige Censur und Urtheil der Päpstischen Scribenten; Sampt gründlichem Bericht, auff Caspar Northausen Bedencken, von Einigkeit der Lutherischen mit den Papisten, Lauingen 1599; ders., Der Unschuldige, Demütige, Warhafftige, Christliche, Andächtige Luther. Das ist, Helle Prob […] das alles das jenige, so die Jesuiter […] wider […] D. M. Luthers Person […] auffbringen, Lauingen 1599; ders., Der keusche Papst. Das ist Helle und Augenscheinliche Beweisung, daß die Jesuwider an weiland D. Martin Luther, der Keuscheit halber nichts zu tadlen, sondern viel mehr sich selbs und die jhrigen straffen und reformirn sollten, Lauingen 1600; ders., Synopsis variorum huius temporis errorum circa doctrinam de peccato, Lauingen 1601; ders., Postcolloqvivm Ratisbonense. Das ist Ordentliche wahrhaffte Verzeichnuß des Gesprächs so nach jüngst angesteltem Colloquio zu Regenspurg […] zwischen D. Philipp Heilbrunner und Conrad Vetter Iesuiten […] Anno 1601 gehalten worden, Lauingen 1602. – Der Jesuit Konrad Vetter publizierte ebenfalls im Anschluss an das Regensburger Religionsgespräch eine kontroverstheologische Schrift, die in unmittelbarem Zusammenhang an den Disput mit Philipp Heilbrunner steht: Conrad VETTER, Gründtliche Relation, von dem Postcolloquio, So den neundten Decemb. Anno 1601 zu Regenspurg zwischen M. Conrad Andreae, unnd Philippen Heilbrunner, die außgange Tracträtlein deß unschuldigen Luthers betreffend, angestelt, und in beyseyn IV. Fürstlicher Personen gehalten worden, Ingolstadt 1602.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

brunner veröffentlichte jedoch bereits wenige Wochen vor seiner Teilnahme am Regensburger Religionsgespräch eine 300 Seiten umfassende Abhandlung unter dem Titel *Jesuider Spiegel*[7], in welcher er die »Antichristliche Lehr/ vnd [den] Blutgierige[n] Geist«[8] der Jesuitenschriften aufzudecken beabsichtigte. Das Werk ist ein typisches Beispiel für die protestantische Anti-Jesuitenpublizistik, das angesichts des Wiedererstarkens der Papstkirche die Bedrohung durch den Jesuitenorden artikulierte und darüber die wahre Kirche Jesu Christi verteidigte[9]. Thomas Kaufmann summierte die Intention treffend:

> Die deutschen Lutheraner haben früher, heftiger, nachhaltiger und ausdauernder gegen die Jesuiten gekämpft als irgendwer sonst. Ihre zunächst primär theologischen Einwände gegen die so ungleich dynamischeren, disziplinierteren und erfolgreicheren Vertreter einer katholischen Reform entsprang aus der Not, den Wirkungen, die diese erzielten, entgegentreten zu müssen und hinter dem »Schein« der Erneuerung das »wahre« Gesicht des antichristlichen Systems der gewissensversklavenden sakramentskirchlichen Leistungsreligion freizulegen[10].

Auf jene Schrift reagierte bereits im selben Jahr der Jesuit und Dillinger Theologieprofessor Matthias Mairhofer (1549–1641). Der in Rom in den Jesuitenorden eingetretene gebürtige Landshuter, der über 20 Jahre lang das Münchener Jesuitenkolleg leitete, veröffentlichte eine über 400 Seiten lange Antwortschrift, die sich direkt auf *[d]eß newlich außgegangnen Predicantenspiegels*[11] von Philipp Heilbrunner bezieht und bereits durch die minimale Modifikation des Titels die kontroverstheologische Stoßrichtung der Publikation deutlich werden lässt. Seine durch Andreas Angermayer in der Ederschen Druckerei in Ingolstadt veröffentlichte Schrift war »Allen Liebhabern

7 Philipp Heilbrunner, Jesuider Spiegel; Darinn Der Jesuider Antichristische Lehr vnd Blutgierige Geist auß ihren eignen Schrifften zuerkennen; Vnnd wirdt zugleich die Jesuiderische Apologia an König inn Franckreich wie auch Conrad Vötters Antwort wider den Vnschuldigen Luther vnnd des Mayrhofers Predicanten Spiegel alles vnderschiedlich abgefertigt, Lauingen 1601.

8 Ebd.

9 Vgl. das Kapitel zur protestantischen und vornehmlich lutherischen Anti-Jesuitenpublizistik zwischen 1556 und 1618 bei Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006, S. 205–299.

10 Vgl. ebd., S. 298.

11 Matthias Mairhofer, Deß newlich außgegangnen Predicantenspiegels. Catholische Schutzschrifft darin nicht allein die Katholische vnd zuvor beschädigte Wahrheit gehandhabet/ sondern auch der erdichte/ vngegründete vnd leichtfertige Jesuiterspiegel/ welchen die Pfälzischen Predicanten/ wie etliche dafür halten wollen/ vnder dem Namen des Philipps Heilbrunners in diesem lauffenden Jahr zusammen getragen vnd zu Lawing in offentlichen Truck darwider außgesprenger haben/ mit gutem Grund widerlegt wird, Ingolstadt 1601.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

der Gründlichen Warheit zu Nutz/ Trost vnd guter Nachrichtung«[12] zur Lektüre empfohlen. Der Jesuit gliederte sein umfangreiches Werk in insgesamt elf Kapitel:

Kapitel	Kontroverstheologischer Gegenstand	Seitenangabe
1	Dass die katholischen Skribenten in der Aussage der Augsburgischen Konfession einig seien	S. 13–30
2	Von der heiligen Schrift	S. 30–59
3	Von der Person Christi	S. 59–78
4	Von der Rechtfertigung	S. 78–112
5	Von den guten Werken	S. 112–126
6	Von dem Gebet	S. 126–156
7	Von der Kirche	S. 156–181
8	Vom heiligen Sakrament des Altars	S. 181–209
9	Vom Ehestand	S. 209–213
10	Die Prädikanten lästern ausschließlich	S. 213–355
11	Vom Religionsfrieden	S. 356–392

Die elf behandelten Themen der kontroverstheologischen Abhandlung zeigen, dass der Jesuit vor allem die theologischen Grunddiskurse des konfessionellen Zeitalters über die römisch-katholischen Propria behandelte, um so sowohl die kirchliche Lehre und deren »Wahrheit« zu verteidigen als auch die Anschuldigungen Philipp Heilbrunners gegen die Jesuiten und die Papstkirche zu entkräften. Das häufige Rekurrieren auf die tridentinischen Konzilsbeschlüsse, die biblischen und patristischen Legitimationen der Argumentation, aber auch der rhetorisch-stilistisch geschliffene Text dokumentieren Mairhofers jesuitische Gelehrsamkeit und seine akademische Tätigkeit an der Dillinger Universität. Die folgende Quelle, die die Vorrede zu Mairhofers Publikation ist, führt nicht nur in die Thematik der ganzen Abhandlung ein, sondern gibt viel mehr noch dem Leserkreis in Zeiten der um sich greifenden »Irrlehren« relevante Hinweise, die auf die oben beschriebenen seelsorgerlichen Intentionen zurückzuführen sind.

12 Ebd., Frontispiz.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

2. Quelle[13]

An den Christlichen und günstigen Leser

Nichts ist under den Christen gefährlichers/ argers und schädlicheres als die Ketzerey. Welches erstlich Christus uns genugsam zuverstehen geben/ da er sagt/ daß der jenig so die Kirchen nit hören will/ soll nit anderst alß für ein Heiden gehalten werden. Den was kann einem Christen für ein grössers Ubel und Unfall widerfahren/ als daß er den Unglaubigen Götzendienern verglichen wird. So sagt auch der heilige Augustinus/ daß es der Ketzer Eigenschafft sey die Kirchen verachten/ und ihr den Rücken kehren. *In sanctis libris, ubi manifestatur Dominus Christus, ibi & eius declaratur Ecclesia. Isti autem (id est haeretici) mirabili coecitate percussi cum ipsum praeter scripturas nesciant, eius tamen Ecclesiam non diuinarum literarum authoritate cognoscunt, sed humanarum calumniarum vanitate configunt*[14]. Und was ist dem Christlichen Namen mehr widerspennig als die Gottlosigkeit. Was ist under uns Menschen so abscheuliches als der Krebs/ ein todtliche und vergiffte Kranckheit. Doch wie der heylig Apostel bezeugt/ ist die Ketzerey beydes/ sie eröffnet gleichsam die Thür zu aller Gottlosigkeit: Hüte dich vor dem unchristlichen und unnützlichen Geschwetz, den sie fördert vil zu der Gottlosigkeit/ das ist die Ketzerey/ sie greifft umb sich/ und fehrt herum wie ein Pestilentzischer feuriger Pfeil/ und ihr Red frist umb sich wie der Krebs. Auß welchen ist *Hymnaeus* und *Philetus,* die von der Wahrheit seyend außgefallen. Daß seynd eigentlich die Ketzer/ wie die zween ernante *Hymnaeus* und *Philetus* Ketzer waren. Die Ketzerey ist gleichsam deß Teuffels Garn/ damit er die Menschen fahet/ und deß Lebens beraubet/ wie Augustinus spricht/ *(Diabolus) Deum nobis dividere non potest, falsos Deos nobis supponere non potest, sentit viam nostram esse*

13 Vorrede, in: Matthias Mairhofer, Deß newlich außgegangnen Predicantenspiegels. Catholische Schutzschrifft darin nicht allein die Katholische und zuvor beschädigte Wahrheit gehandhabet/ sondern auch der erdichte/ ungegründete und leichtfertige Jesuiterspiegel/ welchen die Pfälzischen Predicanten/ wie etliche dafür halten wollen/ under dem Namen des Philipps Heilbrunners in diesem lauffenden Jahr zusammen getragen und zu Lawing in offentlichen Truck darwider außgesprenger haben/ mit gutem Grund widerlegt wird, Ingolstadt 1601. Online einsehbar im VD 17 12:109495S. – Bei der Transkription der grundgelegten Quelle, die in frühneuhochdeutscher Sprache verfasst wurde, werden die Kürzel stillschweigend aufgelöst. Orthographische Eigentümlichkeiten wie die inkonsequent gehandhabte Konsonantendoppelung oder Schreibung von v für u (vnnd) bzw. u für v sowie häufig j für i werden stillschweigend zugunsten der besseren Lesbarkeit aufgelöst.

14 Übersetzung des Väterzitats: »In den heiligen Büchern, wo Christus als der Herr offenbart wird, dort wird auch seine Kirche angekündigt. Die Häretiker aber, von erstaunlicher Blindheit geschlagen, erkennen, obwohl sie ihn selbst nur aus der Schrift kennen, seine Kirche nicht an durch die Autorität der Heiligen Schriften, sondern bilden sie sich mit nichtigen menschlichen Streitereien zurecht«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

caritatem, mortem nostram dissensionem, lites immisit in Christianos, festas multiplicavit, errores seminavit, haereses instituit[15], und es ist nit von nöthen das wir umb Wasser der Tyber zulauffen/ die Ketzerey stehet selber zugegen und thut den Busen auff/ da wird uns vergunt ohne weiter Müh und Arbeit hinein zusehen. Wir sehen anders nichts alß ein Nest der gifftigen Schlangen/ ein Band deß Teuffels/ ein Strick deß ewigen Tods/ ein Außleschung deß himmelischen Liechts/ ein Verwirrung deß Christlichen Gemüts/ ein Schlachtbanck der armen und unbehütsamen Seelen/ und mit einem Wort ein auffgezerten Rachen des heelischen Hunds. Denn weil sie das Fundament und Grundfest der Gnaden Gottes/ der Gerechtigkeit und alles gutes/ auch der ewigen Seligkeit zerstöret/ so wirdt der Mensch auß einem Tempel Gottes ein lauterer Abgrund der Sünden/ und ein rechte Lastergruben/ darin all untugentliche Werck nicht anderst als die Schlangen in ihrem Nest sich auffhalten/ neyren und aufziehen. Seitemal aber sie auch das Liecht ausleschet das uns den Weg der Wahrheit zeigen muß/ so geschicht dem Menschen/ daß er wie ein Blinder Verkauffer *Sclave* und wissens in die Strick des Teuffels fallet/ und kann sein verderben nicht warnemen/ meinet es sey ihm gar wol/ weil er das Messer und Beil die ihme zum ewigen Todt bereit sind/ und durch die Ketzerey verdeckt werden/ nicht sicht. Gehet ihme also wenig aber/ daß ihn der hellische Trach/ wie gesagt ist/ nicht ganz und gar verschlinge und in die ewige Verdamnuß hinunder schturtze. Wiewol aber die Wort Christi so bey dem Mattheo gelesen werden/ wann der unrein Geist von einem Menschen ausschret und widerkehret/ daß er sieben andere Geister/ die ärger seynd als er/ mit sich hinein bringe/ und solches Menschen letzte ding ärger seynd/ alß die ersten gewesen/ weitleuffitig und in gemeyn ir Bedeutung ausstrecken/ so ist doch kein zweiffel/ Christus der Herr hab sonderlich auff die Ketzer/ und so durch unglauben von der Christlichen angenommen Lehr wider außtretten/ gesehen/ daß es nemblich mit solchen Leuten viel ärger und gefährlich stehe nach er alß zuuor da sie niemals glaubt hetten/ gestanden ward/ dann also legt es auch der heylige *Chrysostomus* hie auß und stimmet die Erfahrnnuß zu.

So ist nun mehr klar und unlaugbar/ daß bey uns Christen das ärgste gefährlichste und schädlichste Ubel sey die Ketzerey/ und demnach allen Christen so lieb ihnen ihrer Selen Heyl ist auff das eusserste zuscheuen/ zufliehen und zu vermeiden: Auch desto mehr das der Apostel sagt/ es müssen Ketzereyen seyn/ auff daß die jenigen/ so bewerten seyn/ under euch offenbart werden. Dann weils so ein abscheuliches und gefährliches ubel ist/ und doch die Christliche Gemeyn ihres Einfals sich ohne underlaß besorgen

15 Übersetzung des Väterzitats: »Der Teufel kann uns Gott nicht spalten und uns nicht falsche Götter unterschieben. Er merkt, dass unser Weg die Nächstenliebe ist, unser Tod aber Spaltung. Er schickte den Christen Streitigkeiten und vervielfachte sie mit Nachdruck; er säte Irrtümer und begründete Irrlehren«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

muß/ so erfordert die Noth selber daß man desto fleissiger Wacht halte/ verlaut deß Spruchs Christi unsers Herren/ Wann der Haußvatter wisset/ zu was Stund der Dieb käme/ so wachet er ohne zweiffel/ und ließ sein Hauß nicht durchgraben /darum seyt bereit dann ihr wisset die Stund nicht/ etc. Es ist die Ursach wol zumercken warumb die Ketzerey der Kirchen so gefehr und so unvermeidtlich ist. Sie hat zweyerlei Art der Glieder/ etliche seynd from und gehorsam/ andere seynd böß und den schnöden Weltlichen Sachen ergeben. Der heylig Joannes der Tauffer vergleicht die frommen dem Weitzen/ die andern dem Stro/ wann die Glieder alle fromm weren/ so hett man sich der Ketzerey nicht zu fürchten nach laut der Lehr Christi/ es kann der gute Baum kein böse Frucht bringen/ aber es seynd der bösen leider allzeit mehr als der frommen/ daher entspringet die Ketzerey/ dann wie der weise Man saget/ der heilig Geist von dem alle Weißheit kömpt/ hat ein unwillen und fleucht von denen die allein gleissen/ und entzeucht sich von denen Gedancken/ die ohn verstand seynd/ und wo die Boßheit uberhand nimpt/ weichet er ab. Wann aber der heilig Geist von dem Menschen abweichet/ wird der Verstand verduncklet und leschet das himmlische ubernatürliche Liecht auß/ daß er der Mensch die Wahrheit uberficht/ und sich hencket an die Lüge/ laufft uber die Schufft/ lifts/ verstehets aber nit/ da nimpt er Anlaß die Schrifft ubel auszulegen/ und wohin sein böser Will und Begierligkeiten ihn neigen/ dahin zeucht er die Schrifft/ und macht ein Gloß zu seinem Vortheyl. So man ihms aber wehren will/ da setzt er sich entgegen/ verwirfft den gehorsam der Kirchen/ und gedenckt niemand andern zuhören als die Schrifft. Das ist die Ketzerey und ihr Ursprung. Und das ist die Meinung deß Apostolischen Spruchs/ dann was Christus von der Ergernuß bezeugt hat/ da er gesprochen/ Weh der Welt von wegen der Ergernuß/ denn es muß da Ergernuß kommen/ doch weh dem Menschen/ durch welchen Ergernuß kommet/ das ist eben die Meinung hie deß Apostels von der Ketzerey. So ist aber klar das Christus auff die Boßheit der Menschen geredet hat/ daß dieselb ein Ursach der Ergernuß sey. Derhalben eben das will der heilig Apostel bestättigen von der Ketzerey und bezeugt solches auch der heylig Augustinus da er an vorgemeltem Ort saget/ daß der Satan durch die Ketzerey den Christen begeret zuschaden/ doch könnet er niemand schaden als den bösen. *Haereses instituit, sed quidquid fecit de palea dominica fecit*[16]. Da hat derhalben der guthertzige Leser ein gerahten und wohlgebanten Weg die Ketzereyen zuerkennen/ und sie von der wahren und allein seligmachenden Christlichen Lehr rechtmessig zu entscheiden. Wann er nemblich auff die Art und Eigenschafft der Ketzerey gute acht hat. Wiewol aber dieses wenigs das gesagt ist/ möchte vileicht gnug seyn/ doch weil nit

16 Übersetzung des Väterzitats: »Irrlehren begründete er; aber was auch immer er tat, er machte es vom Spreu des Herrn«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

jederman viel Zeit nach zu sinnen hat/ damit es ringer ankomme/ will ich diesen kleinen Grund ein wenig beser erkleren/ und der Ketzereyen Eigenschafften ordenlicher und mit mehr eigentlicheren Farben außmahlen.

Und erstlich, wann die jenige dardurch die Ketzerey under die Gemeyn gesprenget und außgeschüttet wird/ ein ungehorsames und leichtfertiges Leben führen/ oder durch Neid und Haß sich haben lassen entzünden/ daß sie ein unerhörte Neuerung einführten/ solche komen billich in verdacht der Ketzerey/ weil der heylige Geist ihme selbe nit ungleich/ und wie er die Unreinigkeit hast/ fleicht und scheucht/ also auch unreine Gefäß die Göttliche Wahrheit damit in der Welt außzutheilen mit sonderlichem Verlust der Seelen und Nachtheilung deß Worts Gottes nit wehlet oder brauchet. Wenn man aber noch weiter kommet/ daß solche Lehr zu Beschützung ungereimbter/ und unvernünfftiger Sachen/ und so das Gesatz Gottes oder der Natur widersprechen fürgenommen wird/ allda ist aller zweifel auffgehebt/ daß sie kein rechte Lehr seyn kann/ sondern gehe mit der Ketzerey schwanger/ wie ein Natersüchtige Schang mit Nattern. Dan wie gesagt/ daß ist der Ketzerey Eygenschafft/ welche auch Christus bestettiget/ da er von den falschen Propheten spricht/ mag man auch von den Dornen Trauben samblen/ und von den Disteln Feigen. Als wolt er sagen/ nein/ und darum secht auff das jenig so durch die Lehr verthädiget wird/ verthätigt sie das Böß/ es sey gleich wieder Gott oder wieder die Natur (es ist ein ding weil die Natur auch ein Werck Gottes ist) so gedencket nit anders/ es sey ein Ketzerey. Da wöll der Leser den Luther bedencken/ welcher gleichsam der Hafen gewesen ist/ auß dem dieses ungestüme Wetter ist auffgangen. Betrachte er/ was er für ein ungeheures Thier gewesen ist/ Item was ihn wider den Pabst und Päbstliche Lehr zu predigen anfangs bewegt hat. Er wird nichts anders mercken/ als Neid und Ehrgeitz. Man hätte den Augustinianern die Prediger vorgesetzet/ das war das erst/ man wolt ihn zwingen er soll sein falsche/ ärgerliche Lehr widerrufen/ das war das ander. Es schrieben und schryen viel wider ihn/ das war das dritt/ und stieß dem Faß den Boden gar auß. Dann wie er sahe/ daß er mit Ehrn nimmer zurück möchte/ und hätt doch seinen Anhang/ ließ er sich von der Falschheit uberwinden/ und wurd halsstarrig/ also geschahe auch dem *Novato* wie Sanct Ambrosius bezeugt. Das ander Warzeichen ist daß die Christlich und wahre Lehr den gehorsam der Catholischen Kirchen nicht aufflöset. Weil das Exempel der heyligen Schrifft uns auff den Gehorsam weiset/ und Christus selber uns darzu vermahnet die Grundfest der Warheit auff sie gesetzt/ und alle seine Verheissungen auff sie gestellt/ wann derhalben der Lehrer so frech sich erzeiget/ daß er die Kirch darff unehren/ ihr den gehorsam absprechen ihren Befelch und Glauben in den Wind schlagen/ so ist kein anders Warzeichen zu begeren/ er ist ein Ketzer/ dann das ist aller Ketzer Brauch jederzeit gewesen/ welches der heylige Augustinus bezeuget/ da er bey den Teuffels Kindern die Ketzer verstehet und spricht: *Sicut per verba Dei novimus ubi sit paradisus plantatus; sic*

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

per verba Christi ubi sit Ecclesia didicimus: per omnes, inquit, gentes incipiens ab Hierusalem. Ab isto universo ad partem quamlibet quisquis separat hominem, ille Diaboli filius & homicida conuincitur[17].

Das dritte daß sie kein gewissen rechten Grund der Warheit können fürweisen/ sie geben wol für die Schrifft sey ihr einiger Grund und Fundament. Und wann ihm also wer/ so hätten sie den Handel gewonnen. Aber wann man die Sach an der Wag deß regulirten Verstands erwiget/ so ist nichts dahinder alß ein lauter Betrug/ dan die Schrifft ist nit allein der außwendig Buchstab/ sondern neben dem Buchstaben der Sinn und Meynung so der heylig Geist durch den Buchstaben will andeuten/ da können sie aber ihr phantasey die sie dem Buchstaben an statt der Meynung deß heyligen Geistes anhencken/ nit beweisen/ sondern eben ihr eygne phantasey ist die Probation. Warumb verstehet ihr die Schrift also: Darumb/ daß uns also dunckt. Das hat sich der heylig Augustinus wider die Manicheer klagt. *Non ideo illi, id est, Manichaeo placet aliquid, quia in sublimi auctoritate scriptum legitur, sed ideo scriptum videtur, quia hoc illi placuit*[18]. Und das gibt auch die Spaltung so zwischen ihnen ist/ zu erkennen/ dann wie ein Ketzer den Buchstaben für sich außleget/ also der ander/ und wie es einer probirt/ also probierts der ander/ das ist/ so unkräfftig einer alß der ander. Weil sie einander Ketzer schelten/ und einer sich so wenig verthädigen kann als der ander. Und das wird der Leser in dieser Verantwortung/ und auch in dem Predicanten spiegel mit mehr Worten außgefürt finden.

Das vierde Wazeichen ist die Lugen. Denn weil Christus dem Satan diese Eygenschafft zumesset/ daß er ein Vater ist der Lugen/ und daß ihme eygentlich zugehör: wann er ein Lugen redet/ so redet er auß seinem Eygenthumb/ denn er ist Lugenhafftig und ein Vatter der Lugen: So kann die Lehr so der Lugen gestrafft wird/ nit von Gott seyn/ sondern kommet von dem Satan her/ und drum muß sie für ein Ketzerey gehalten werden.

Das fünfft ist der Betrug/ welches Warzeichen auß dem vorderen geschlossen wirdt. Denn es saget der weise Mann in den Sprüchen: Der Trughaffte redet künlich die Lugen. Item ein betrügliche Zung hat die Wahrheit nit lieb. So spricht auch David/ den Blutgirigen und trughafften wirdt der Herr verfluchen. Da ligts aber an dem sonderlich/ daß man wisse/ in wem der Betrug stehe/ und was betriegen sey. Dann der es nicht versteht/ wird offt meynen/ es geschehe ihme gar güttlich/ wann ihn der Betrug hat hindergangen. Derhal-

17 Übersetzung des Väterzitats: »Wie wir durch Gottes Worte wissen, wo das Paradies ist, so haben wir durch Christi Worte gelernt, wo die Kirche ist: Über alle Völker, sagte er, angefangen von Jerusalem. Jeder, der von dieser Gesamtheit einen Menschen zu irgendeinem Teil abwendet, wird als Sohn des Teufels und Mörder überführt«.

18 Übersetzung des Väterzitats: »Dem Manichäer gefällt etwas nicht deshalb, weil man es geschrieben liest mit höchster Autorität, sondern es scheint ihm deshalb geschrieben zu sein, weil es ihm gefallen hat«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ben/ das ist betriegen/ wan man die schädliche Falschheit verdecket/ damit es der fromm und einfältig Man nit mercke/ oder wann man die Göttliche heilwertige Wahrheit verkleinert/ und mit rencken oder griffen dermassen verziecht/ daß sie ein Larven der Unwarheit bekommet oder doch auffs wenigst ubergangen wird. Daß ist aber auch den Ketzern jederzeit eygen gewest/ daß sie solche Griff erdechten/ damit die Warheit underdtruckt würde/ und die Lugen uber sich käme und den Sitz der Warheit einneme. Welches der heylig Augustinus gar schön erklärt uber den 32. Psalm da er spricht/ daß der Satan zweyerley weyß hab die rechtglaubigen von der Warheit abzuwenden. Die erste ist in Gestalt des Löwens/ da er durch die heydnische Tryannen öffentlich zwingt/ Christum verlaugnen. Die ander weiß ist in Gestalt deß Drachens/ da er durch die Ketzer verborgens von Christo abziehet/ welche sprechen/ komme zu uns wir wollen auß dir einen rechten Christen machen/ und lehren erst Christum verlaugnen.

Das sechste Warzeichen ist die Halsstarrigkeit/ es wirdt aber wol bey den einfältigen und unverständigen die Halsstarrigkeit für die Bestendigkeit/ und die Bestendigkeit für ein Halsstarrigkeit gehalten. Da ist denn wol zuverstehen/ daß der jenig billich muß für ein halsstarrigen Menschen gehalten werden/ welcher der Falschheit dermassen uberwiesen ist/ daß er weder durch sich selber/ weder durch andere Hülff sich rechtmessig verantworten kann/ und nur auß Flucht sucht/ damit er sein Unkündigkeit verberge/ und nit öffentlich etwan zuschanden werde. Diese Untugend ist dermassen der Ketzerey einverleibt/ daß niemand kann ein Ketzer recht gescholten werden/ er sey dann halsstarrig/ wie in sonderheit der heylig Augustinus bezeuget/ *qui sendentiam suam quamvis falsam atque; perversam nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumptionis pepererunt, sed a seductis & in errorem lapsis parentibus acceperunt. Quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati cum invenerint, nunquam sunt inter haereticos deputandi*[19]. Alßdann erst wird dem aus dem Irrthumb ein Ketzerey/ wann man weiß oder auch wol wissen kann daß die Lehr falsch ist/ daß sie sich nit kann beschützen/ daß sie kein steiffen Grund hat/ und dan noch Gott die Ehr nit geben will/ das man bekenne/ da ist der Finger Gottes/ da ist die Warheit/ sonder man schweiget still/ man sihet durch die Finger.

19 Übersetzung des Väterzitats: »Diese verteidigen ihre wenn auch noch so falsche Ansicht mit keiner hartnäckigen Feindseligkeit, zumal sie [scil. ihre Meinung] nicht durch eigene freche Voreingenommenheit erworben, sondern von verführten und in Irrtum gefallenen Eltern angenommen haben. Sie suchen aber besorgt und vorsichtig die Wahrheit und sind zur Umkehr bereit, wenn sie diese gefunden haben. Sie dürfen niemals zu den Ketzern gezählt werden«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Das siebend Warzeichen und das letzte/ so ich mir auff dißmal hab fürgenommen zu melden/ ist ein greifliche unverschämpte Vermessenheit. Dan es stehet geschrieben daß Gott den Hoffertigen widerstehet. Item daß er die Hoffertigen zerstreuet hab. So hat aber diese Vermessenheit ihren Anfang und Ursprung von der Hoffart her/ da man die gebürende und rechtmässige Mittel/ so die Fürsichtigkeit erfordert/ die Warheit zulernen verwirfft/ und eignem Sinn und Verstand mehr als sich geziemet/ vertraut. Da ist aber außtrücklich und unverneiniglich zu sehen/ daß die Ketzerey mit der Vermessenheit nit oben hin ein wenig bestrichen/ sondern wie ein glüende Eysen durch und durch entzündt ist/ und gleichsam durch scheinet. Sie verachtet die ganz allgemeyne vorgehende Kirch/ aller heyligen Vätter einhellige Meynung/ alle *Concilia, Doctores,* und Geschichtschreibungen/ und fürzeucht ihnen allen ein einigen Menschen/ welcher noch in Tugend/ noch in Geschicklichkeit oder Erfahrnuß weder in andern Gaben mit dem geringsten nit zuvergleichen ist/ und den muß man ohn alle Erweisung glauben/ daß Gott mit der Weißheit begabt/ mit dem Schein der Warheit erleuchtet/ mit dem heyligen Geist erfüllet hab/ und müssen ihme alle andere weichen/ als Thoren schweigen/ als unverständige und Kindische Leut geirret haben/ und als verdampte und Gottslästerliche Menschen der Hellen zugefahren seyn. Da stehet ein einiger Hirsch wider tausent Hirschen/ ja wider tausent Löwen/ da schlägt ein einiger Idumeer hundert tausent Israeliter zu boden/ da kommet ein unerfahrner Frembdling/ und weiß den unbekanten/ langen/ irrigen Weg/ viel besser als die jenigen so ihn gewandelt/ so ihn gelernet/ so von jederman gewisse Zeugnuß haben/ daß sie deß Wegs allen guten underricht haben und den Termin erlangt haben. Diese alle ungeacht/ spricht die Ketzerey/ Ey was sol es bey dir vermögen/ daß dieser Weg so wol gebaant ist/ daß so viel hundert tausent dardurch gewandert seynd. Daß er so viel anzeigen hat und Warzeichen der rechten Strassen. Du gehe mir nach/ und verlaß dich auff mein Klugheit und Verstand/ ich kann und weiß mehr als sie alle/ wann du schon kein Klugheit oder Verstand an mir spürest. Dieses Warzeichen allein/ wann der Leser kein anders hätt/ mag ihme die Ketzerey gleichsam mit Fingern zeigen/ und ist so klar/ daß es die junge Kinder und die groben Bauren mercken können. Dann es ist ein gemeyn Sprichwort/ Zwey Augen sehen mehr als eins/ damit unsere liebe Alten und viel erfahrne verständige Teutschen haben wöllen andeuten und lehren/ daß in verborgnen ungewissen Sachen niemand soll seinem eygnen gutdüncken trauen/ sondern mit fürsuchtigen/ wolgeübten Leuten gern raht halten/ und solchen/ wann sonderlich ihr mehr ubereinstimmen/ lieber als ihme selber allein folgen. Welches zubestettigen haltet uns die Schrifft für das Exempel *Roboam* deß Jüdischen Königs/ der sich selber scheutzlich betrogen hat/ da er lieber ihme selber und den jenigen/ so ihme liebkoseten/ als seinen alten und verständigen Räthen hat gehorsamet. *Ne innitaris prudantiae*

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

tuae[20] spricht derweise Man/ und widerumb. *Ne sis sapiens apud temetipsum*[21]. Und der heylig Apostel *idipsum invicem sentientes*[22]. Da er sonderlich uns zu der Eintrechtigkeit vermanet/ daß wir uns von dem allgemeynen Verstand durch eigensinniges geduncken nicht sollen absondern/ sondern wie er anderswo sagt. *Observate eos, qui diffenisiones & offendicula praeter, doctrinam quam didicistis, faciunt, & declinate ab illis*[23], wir sollen diejenigen verdacht haben und meiden/ so sich von der Lehr/ welche wir gelehrt haben/ trennen. Dan es ist zu mercken das solche seine Vermanung nit die Römer allein zu seiner zeit gelebt haben/ sondern auch alle nachfolgende rechtglaubige Christen begreiffet/ weil diese Epistel allen Christen und zu jederzeit fürgelesen wirdt/ ist darumben diese sein Meynung/ daß die rechtglaubigen immer und allzeit müssen bey der entpfangnen und fürgetragnen Lehr halten/ also daß der eygentliche Underscheyd sey zwischen ihnen und den Ketzern/ daß wie die rechtglaubigen sich mit der vorgehenden allgemeynen Kirchenlehr vergleiche/ also weichen die Ketzer darvon ab/ und geben auff die Christliche Gemeynschafft durchauß kein acht. Und gibts auch die Erfahrnuß also/ dann alle Ketzer haben diese Eygenschafft an ihnen von Anfang der Kirchen erzeigt/ und seynd nit ehe/ sondern alßdann erst inn die Strick der Ketzerey gefallen/ da sie der vorgepredigten allgemeinen Lehr den rucken kehret haben. Und so viel von den Warzeichen der Ketzerey/ auß welchen kurtzen/ doch wahren Bericht/ wirdt der günstig und Christlich Leser leicht erachten können/ wann er diese unsere Verantwortung gegen deß Predicanten Einlag vergleicht/ wer recht oder unrecht hab/ und wöll er nur so viel guten willens mit sich bringen/ daß er sich bey der Warheit finden last/ und derselben sich gefangen gebe/ so wirdt er seiner Mühe und Fleiß/ so er im lesen braucht/ mit der Hülff Gottes geniessen. Geschicht das nit/ so ist die Arbeit umbsonst. Dann was hülffts/ daß man mit einander gleichsam im Haar ligt/ balget/ disputieret und die gute Zeit mit viel schreiben/ mit grosser Mühe/ und fleiß zubringet/ wan niemand sich dadurch bessert und daß die Warheit ein Weg wie den andern verlassen bleibt? Also thaten vorzeiten die Juden/ deß sich der Prophet beklagt. Sie haben die Lugen gefast/ und haben nit wollen widerkehren/ ich hab gesehen und auffgemerckt. Aber keiner ist der etwas guts redet/ da ist nit ein einiger der Buß thet uber seine Sünd/ daß er doch sprech/ was hab ich gethan. Sie lauffen alle ire Lauff/ wie ein Hengst der schnell dem scharmitzel zulauffet. Das gebürt uns Christen aber nit/ sondern wir haben den Geist der Sanfftmuth und der Demuth empfangen/ nach welches Anweisung müssen wir viel mehr uns zu Gott wenden und mit *Saulo*

20 Übersetzung des Väterzitats: »Stütze dich nicht auf deine Klugheit«.
21 Übersetzung des Väterzitats: »Sei nicht weise vor dir selbst«.
22 Übersetzung des Väterzitats: »[Apostel], die auch genau dasselbe meinen«.
23 Übersetzung des Väterzitats: »Hütet euch vor denen, die gegen die Lehre, die ihr gelernt habt, feindselige Angriffe machen und wendet euch von ihnen ab«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

sprechen Herr was willstu das ich thue. Und weil *Saulus* nicht gleich zu *Petro* oder sonst zu einem Apostel ist gewiesen worden/ sondern zu *Anania*, der nur ein Jünger Christi war/ sollen wir die Person nicht anstehen/ sondern mit dem zu frieden seyn/ der uns die Warheit lauter fürhaltet/ und uns vor der Lugen und Ketzerey treulich warnet/ wann er schon kein Apostel ist. Dann es wird uns vor Christo nit helffen/ daß wir sagen/ Ja Herr er war kein Apostel/ kein Evangelist/ es wirdt der Herr antworten/ lieber gleichwol er kein Apostel oder Evangelist war/ doch hat er die Apostolische Christliche Lehr also fürgehalten/ daß du sie wol hast können von der fremden und heuchlerischen Lehr/ durch ihre unfählbare Warzeichen erkennen. Dann das ich sag Christlicher Leser/ ist nit mein Lehr/ sondern aller Catholischen/ so vonn den Ketzern/ von den Artickeln deß Glaubens geschrieben haben/ ja es leret uns das Gesatz der Natur/ und das Liecht so unserm Verstand Gott der Urhäber und Erschaffer Menschliches Wesens hat eingepflanzt. Daß es nicht jedermann so bekannt ist/ daß hat man den Predicanten zudancken/ welche ihres gegentheyls Rüstung/ wehr und Waffen/ gern verschweigen/ und mit Verhaltung der Warheit pflegen ihre Lehr zu probieren. Wann sie aber ein rechten Handel führeten/ thätten sie es nit. Dann wie Christus spricht/ der die Warheit wircket/ kömmet ans Liecht/ auff daß sein Werck offenbar werden.

So will ichs nun dem Unpartheischen gutwilligem Leser heimstellen/ lese er diese (gleichwol schlechte) Verantwortung mit gutem Verstand/ und vergleichs mit deß Predicanten Verthädigung/ wirdt er Vernünfftig können urtheilen/ daß die Catholisch Lehr mit Lugen/ Betrug sich beschütze/ oder sonst kein rechten Grund habe/ und einer lautern gefasten Phantasey gleich sehe/ so soll er unbekümmert bleiben: Wirdt er aber das Widerspiel erfahren/ und mit Händen greiffen müssen/ daß deß Predicanten Bethädigung auff Stelzen gesetzt ist/ und voller Lügen/ Betrug/ Unwissenheit und Sträflichkeit und das alles anzeigen der Ketzerey an ihr erfüllet wird/ so wöll er nit warten biß das ihme Gott ein Engel von Himmel schicke/ oder ein Todten aufferwecke oder hülff thue seines gefallens/ sondern er brauch sich mit schuldiger Danckbarkeit deß Mittels das ihme Gott geschickt hat/ und bekehre sich zu der Warheit/ sonst wirdt ihme Gott sagen. O Israel du hast dich selbs verderbt/ bey mir hastu allein dein Hülff gehabt. Und daß soll der Beschluß seyn. Der Gutwillige Christliche Leser wöll diß mein ringfügige Arbeit ihme selber zu guten und zu Ehren an und auffnemmen/ deme ichs und niemand andern gemeyndt/ den Dienst Gottes damit zu befördern/ und den verderbten Seelen auß dem gefährlichen Stand/ darinn sie vertieffet stecken/ zu helffen. Das Gott durch Christum unsern Heyland verleyhen wöll/ Amen.

Ich muß aber noch eines den Leser vermanen/ damit er sich nit an dem nachfolgenden titel verwundere. Es hat der Predicant seinen vernichten Jesuiterspiegel inn drey Theyl abgesöndert/ und auß den selben nur den dritten Theyl dem Predicantenspiegel entgegen gesetzt/ in verhoffend zu widerlegen/

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

die andern zwey hat den *R. P. Iacobum Gretserum* und Magister *Conrad Andreae* abzuleinen vermeint. Das ist nun die Ursach, daß ich von dem dritten Theyl den nachfolgen Titel gesetzt hab. Das hab ich den gutwilligen Leser zu mahnen nit sollen underlassen.

3. Analyse

Die mit zahlreichen biblischen, patristischen und konziliaren Quellen gesättigte Vorrede Mairhofers zu seiner kontroverstheologischen Antwort auf die antijesuitische Publikation Philipp Heilbrunners soll den Lesern nicht nur als eine thematische Einführung in die darauffolgende Abhandlung dienen, sondern stellt vielmehr eine eigenständige seelsorgerliche Handreichung dar, die den eigentlich theologischen Fragen vorausgeht. Der Aufbau des gesamten Werks und seine jeweilige inhaltliche Füllung sowie seine theologische Schwerpunktsetzung lassen somit die Selbstwahrnehmung Mairhofers deutlich erkennen: Er, der Jesuit, streitet zum einen angesichts der bedrohlichen Anfeindungen durch die »Irrlehrer« und »Falschgläubigen« für die Wahrheit der Papstkirche, die sich vor allem in ihren sakramentalen und institutionellen Propria artikuliere, und erteilt zum anderen angesichts der ständigen Ausbreitung und Konsolidierung der Häresien und Ketzereien pastoral motivierte Ratschläge, die dem Seelenheil der Menschen dienlich sein sollen. Aufbau und thematische Schwerpunktsetzung seiner Schrift lassen unmissverständlich sein Bekenntnis zur römisch-katholischen Kirche deutlich werden.

So wird auch bereits im ersten Satz seiner Vorrede unzweideutig seine Wahrnehmung des anderskonfessionellen Gegenübers deutlich, da dieses als Ketzer und Irrlehrer die Kirche verachten und ihr den Rücken kehren würde. Nicht ohne Grund benennt er bereits in seinem ersten Satz, dass es nichts Gefährlicheres, Ärgeres und Schädlicheres unter den Christen gebe als die Ketzerei, da sie eine reale Bedrohung sei, ja durch das »unchristliche[n] und unnützliche[n] Geschwetz«[24] der Ketzer die Gottlosigkeit gefördert werde. Mit den Worten des Apostels Paulus an seinen Schüler Timotheus (2. Tim 2) warnt der Jesuit die Christen und fordert seine Leser auf, sich vor den Reden der Ketzer zu hüten, um ihren Lehren nicht anheimzufallen, da selbst Christus die Menschen vor den Ketzern gewarnt habe. Die alarmierenden und klaren Worte des Kirchenvaters Augustinus, dass die Ketzereien nichts anderes seien als die Fallstricke des Teufels, in denen die Menschen sich verfangen und ihrer Seligkeit beraubt würden, genügen Mairhofer offenkundig nicht, weswegen er zu noch drastischeren Formulierungen greift: Die Feinde der Kirche Jesu Christi würden als Werkzeug des Teufels nichts anderes als den ewigen

24 Vorrede, in: Mairhofer, Deß newlich außgegangnen Predicantenspiegels.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Tod wollen, indem sie durch ihre Verführungskünste »ein Außleschung deß himmelischen Liechts«[25] bei den Menschen bewirkten, diese dann wie erblindet den Fallstricken des Teufels nicht entweichen könnten und somit in der Macht des Satans auf ewig gefangen seien. Mehr noch: Die Ketzer würden als Diener des Satans die christlichen Seelen auf »ein[e] Schlachtbanck«[26] führen, um sie mit dem »Messer und Beil die ihme zum ewigen Todt bereit sind«[27] der Hölle zuzuführen. Mairhofers Rede von der allgegenwärtigen Präsenz der Dämonen muss nicht nur als eine real verstandene Bedrohung, sondern auch als eine typisch pastoral-rhetorische Strategie der Jesuiten verstanden werden, denn auf diese Weise konnten sie den Menschen das Gefühl vermitteln, dass sie als rechtmäßige und legitime Nachfolger Jesu Christi – letztlich wie Christus selbst – Herren und Gebieter über die bösen Mächte der Unterwelt seien. Dabei deutet sich der von Markus Friedrich attestierte Zusammenhang von Dämonenglauben und einer »Sicherheitsstruktur«[28] bzw. eines steten Bemühens einer Ordnungsetablierung von reformkatholischer Frömmigkeit durch die Patres des Jesuitenordens an.

Zweifelsfrei wird an solchen Stellen der Vorrede die extreme Polemik erkennbar, die die Konfessionen in Zeiten des Konflikts als ein notwendiges Mittel erachteten und dessen Legitimität vor allem mit einer pastoralen Fürsorge begründet wurde. Kontroverstheologie, wie sie Mairhofer gerade und vor allem auch in seiner Vorrede versteht und betreibt, war also ein seelsorgerlicher Akt, der dem Menschen in seinem irdischen Wandeln und Tun für das jenseitige Leben helfen wollte. Aus diesem Grund gibt der Jesuit nach den ersten Ausführungen, in denen er die Bedrohung der Ketzerei sowohl als Gefahr für die Kirche als auch für das Heil der Seelen beschreibt, in einem beinahe beiläufigen und unscheinbaren Nebensatz eine der zentralen Anweisung, wie sich die Christen gegen solche Verführungen wehren können, die in enger Verbindung mit der oben genannten Ordnungsetablierung katholischer Frömmigkeit steht: Diejenigen, die fromm leben würden, müssten sich – im Gegensatz zu denen, von denen sich der Heilige Geist aufgrund ihres bösen Tuns und teuflischen Treibens abgewandt habe – weder vor dem Satan noch vor seinen Dienern, den Ketzern, fürchten. Frommes Leben bringt folglich Ordnung und Sicherheit im Angesicht der Bedrohung[29]. Aber was ist ein

25 Ebd.
26 Ebd.
27 Ebd.
28 Friedrich, Die Jesuiten, S. 157.
29 Vgl. Christoph Kampmann / Ulrich Niggemann, Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Zur Einführung, in: Dies. (Hg.), Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation, Köln 2013, S. 12–28; vgl. Ernst Henning Hahn u.a., Macht und Mobilisierung in bedrohten Ordnung, in: Mischa Meier / Ewald Frie / Dennis Schmidt (Hg.), Bedroht sein. Gesellschaften unter Stress im Vergleich, Tübingen 2019.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

frommes Leben? Frömmigkeit im jesuitischen Kontext, die Mairhofers Aussagen zufolge den Christen vor den teuflischen und ketzerischen Verführungen beschützen würde, war eine multiple Praxis, die sich keineswegs ausschließlich in einseitigen Gebetspraktiken erschöpfte, sondern auch aus Werken der Barmherzigkeit bestand. Eine solche Frömmigkeit, die die Jesuiten etablieren wollten, war eine alle Lebensbereiche und -situationen durchdringende Praxis, die zur Stärkung des konfessionellen Glaubens unter anderem durch regelmäßigen Sakramentenempfang, durch Predigt und Theater, durch Katechese und Christenlehre, durch Prozessionen und Wallfahrten sowohl die Heilsschätze der Kirche zugänglich machen als auch konfessionelles Wissen vermitteln wollte[30]. Die Jesuiten sahen die seelsorgerlich motivierte Bedrohungskommunikation als eine geeignete Möglichkeit zur Implementierung papstkirchlicher, jesuitischer und nachtridentinischer Frömmigkeitsübungen und -formen im Konflikt der Konfessionen mit- und untereinander[31].

Neben diesen Frömmigkeitsübungen, die ihren Beitrag dazu leisten sollten, gegen die Versuchungen der Ketzer standhaft zu bleiben, sei es ganz entscheidend, dass jeder Christ zum Schutz seiner selbst es vermag, Ketzereien ihrer Art und Eigenschaft nach zu entlarven, denn – in Anlehnung an Lk 12,5 – würden die Ketzer wie Diebe zu unbekannter Stunde eindringen und den Christen ihr Seelenheil rauben. Anhand von sieben »Warzeichen«[32] – ein Terminus des Jesuiten, der letztlich zur Identifizierung konfessioneller Fremdwahrnehmung und zur Konstruktion von Heterodoxie, jedoch auch zur konfessionellen Selbstwahrnehmung als Konstrukt von Orthodoxie beiträgt – sollten die Christen auf wenigen Seiten darüber unterrichtet und darin geschult werden, wie sie Ketzer und ihre Ketzereien erkennen, um so sich und ihre Seele schützen zu können.

Zusammen mit dem fehlenden Gehorsam, der eigentlich von jedem in die *Una Sancta Catholica* Hineingetauften dieser entgegengebracht werden müsste, seien eine unbedachte Lebensweise, Neid und Hass das erste der sieben Wahr- bzw. Erkennungszeichen, woran das Treiben und Tun der Ketzer wahrnehmbar werde. Mit aller Mühe und Gewalt würden sie versuchen, ihre neuen und sich stets verändernden Lehren entgegen der traditionsreichen und alten Lehre der Papstkirche durchzusetzen und um ihrer Neuerung

30 Vgl. Joachim Werz, Eine konfessionalisierte Zisterzienserbibliothek. Die Buchbestände der Zisterzienserabtei Schöntal in der Königlichen Handbibliothek des Tübinger Wilhelmstift als Quellen konfessionellen Wissens, in: Joachim Werz (Hg.), Die Zisterzienser. Konzeptionen klösterlichen Lebens, Regensburg 2017, S. 63–84.

31 Erste konzeptionelle Überlegungen zur Bedrohungskommunikation entstanden in der ersten Förderphase des SFB 923, dokumentiert in: Fabian Fechner u.a., »We are gambling with our survival«. Bedrohungskommunikation als Indikator für bedrohte Ordnungen, in: Mischa Meier / Ewald Frie (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall, Tübingen 2014, S. 141–173.

32 Vorrede, in: Mairhofer, Deß newlich außgegangnen Predicantenspiegels.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

willen sogar einen erheblichen »Verlust der Seelen«[33] in Kauf nehmen. Um das Gesagte den Lesern zu exemplifizieren, greift Mairhofer auf die in den vorausgegangenen Jahren explosionsartig angewachsene papstkirchliche und vor allem auch jesuitische Polemik gegen den Reformator Martin Luther zurück, indem er ausführt, dass dieses erste Wahrzeichen von Ketzerei bei Luther in vorzüglicher Weise nachzuweisen sei: Luther – »ein ungeheures Thier«[34] – habe lediglich aus Neid und Ehrgeiz gegen den Papst gepredigt und seine neue Lehre kundgetan[35]. Als die Mutter Kirche und viele ihrer verantwortlichen Hirten in Sorge um das Heil der Menschen ihn durch schriftliche und mündliche Weisung zum Widerruf seiner Lehren aufgefordert habe, sei er ungehorsam gewesen. Obwohl er die Falschheit und den Irrtum seiner Lehre erkannt habe, habe er keinen Weg zurückgesehen und sei – bestärkt von seinen Anhängern, die ihn stützten und schützten – »halsstarrig«[36] geblieben, habe also auf seiner Meinung beharrt.

Dieser Ungehorsam Luthers und vieler anderer Ketzer verweise auch auf das zweite Wahrzeichen der Ketzerei, das die Gläubigen sicht- und hörbar wahrnehmen könnten, da die wahrhaft christliche Lehre niemals den auf der Heiligen Schrift begründeten Gehorsam aller Christen gegenüber der Kirche auflösen würde. Luther jedoch habe so gehandelt. Mehr noch: Er habe sogar in Schrift und Wort die Christen dazu aufgefordert, sich gegen die Kirche und ihre Stellvertreter aufzulehnen. Dies mache deutlich, dass Martin Luther ein großer Ketzer gewesen sei, da auch der Kirchenlehrer Augustinus bezeuge, dass der Aufruf der Gläubigen zum Ungehorsam gegen die Kirche »aller Ketzer Brauch jederzeit gewesen«[37] sei. Zudem sei auch das unbeirrte Verharren Luthers auf seiner Meinung das sechste Erkennungszeichen von Ketzerei. Mairhofer erläutert, dass dieses Beharren auf einer Meinung jedoch nicht mit einer Beständigkeit im Guten verwechselt werden dürfe, da ein Ketzer, obgleich er über den von ihm verbreiteten Irrtum eines Besseren belehrt wurde, an seiner falschen und irrigen Lehre festhalte.

Woran Christen ebenfalls die Ketzerei erkennen könnten, sei eine mangelhafte bis gar in Gänze fehlende Begründung der als Wahrheit propagierten Lehren. Lediglich ein Verweis auf die Heilige Schrift sei, so insistiert Mairhofer, noch lang keine legitime und die Wahrheit beweisende Argumentation, »dan die Schrifft ist nit allein der außwendig Buchstab/ sonder neben dem

33 Ebd.
34 Ebd.
35 Den polemischen Umgang mit Luther bei tridentinischen Predigern beleuchtet ausführlich Andreas Holzem, Martin Luther – wahre Reformation – wahres Heil. Tridentinische Prediger unter dem Anspruch der Reformation, in: Ders. u.a. (Hg.), Martin Luther. Monument, Ketzer, Mensch. Lutherbilder, Lutherprojektionen und ein ökumenischer Luther, Freiburg i. Br. 2016, S. 95–160.
36 Vorrede, in: Mairhofer, Deß newlich außgegangnen Predicantenspiegels.
37 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Buchstaben der Sinn und Meynung so der heylig Geist durch den Buchstaben will andeuten«[38]. Mit dieser Aussage rekurriert er auf den *quatuor sensus scripturae*, der der dominierende Ansatz der christlichen Bibelinterpretation von der Alten Kirche bis zum Spätmittelalter war und von dem sich Luther und weitere Reformatoren mit der Verwendung des Literalsinns abwandten, der selbst – was im Zuge jesuitischer Polemik jedoch unerwähnt blieb – in der Alten Kirche große Bedeutung hatte, womit Luther sozusagen ebenfalls ad fontes ging[39]. Dem traditionsreichen exegetischen Ansatz des *quatuor sensus scriptureae* zufolge lassen sich Stellen der Heiligen Schrift zum ersten buchstäblich als konkrete historische Aussagen verstehen, zum zweiten als allegorische Aussagen über die Glaubenswirklichkeiten, zum dritten als moralische Handlungsanweisungen für den Glaubenden oder zum vierten anagogisch als Ausdruck der christlichen Hoffnung[40]. Mairhofer knüpft seine Ausführungen direkt an diesen exegetischen Ansatz, wodurch ihm ein zweifaches gelingt: Zum einen argumentiert er in der kirchlichen Tradition und kann zeigen, dass mittelalterliche Denkstrukturen auch am Beginn des 17. Jahrhunderts ihre sinnvolle Berechtigung haben, und zum anderen – darauf aufbauend –, dass die lutherische Abschaffung der Tradition des *quatuor sensus scripturae* das ketzerische Tun des Wittenberger Exegeten dokumentiere, da dieser die exegetische Tradition einfach verwerfe[41]. Die neue Art und Weise die Bibel auszulegen, bestärke lediglich die »phantasey«[42] der reformatorischen Lehrer, da sie keinerlei Übereinstimmung über die Bedeutung und Aussage der Schrift treffen müssen, und deshalb der eine diese Stelle so und der andere wiederum dieselbe völlig anders auslegen könne. Die lange Tradition der kirchlichen Exegese, die patristischen Interpretationen und die konziliaren Beschlüsse seien allesamt hilfreiche Wegweiser, die zusammen mit »deß regulirten Verstands«[43] eines jeden Menschen zur Lektüre der Heiligen Schrift werden könnten.

Das vierte und fünfte Kenn- und Wahrzeichen der Ketzer seien deren Lügen und die Betrügereien, die durch sie in die Welt kämen. Sie allesamt seien ein Werk des Satans, der in Opposition zu Gott, »Lugenhafftig und ein Vatter der Lugen«[44] sei. Das alleinige Ziel ihrer Lügen sei es, die einfacheren

38 Ebd.
39 Vgl. Volker Leppin, Exegese und reformatorische Theologie. Beobachtungen zur Deutung des Alten Testaments bei Luther, in: Ex oriente Lux. Studien zur Theologie des Alten Testaments. Festschrift Rüdiger Lux, Leipzig 2012, S. 687–710.
40 Vgl. Cassianus, coll. 14,8, in: CSEL, Bd. 13, S. 404; Peter Walter, »Schriftsinne«, in: LThK³ 9 (2009), Sp. 268f.
41 Mathias Feldges, Ein Beispiel für das Weiterleben mittelalterlicher Denkstrukturen in der Barockzeit, in: Wirkendes Wort 20 (1970), S. 258–271.
42 Vorrede, in: Mairhofer, Deß newlich außgegangnen Predicantenspiegels.
43 Ebd.
44 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Menschen zu verführen, da sie nicht bemerken würden, dass ihnen unchristliche und unkirchliche Lehren gepredigt und unterbreitet werden würden. Aus diesem Grund hätten zu allen Zeiten die Ketzer zur Durchsetzung ihrer Meinung die »Warheit underdtruckt«[45] und der Lüge den ersten Platz eingeräumt, wobei der jesuitische Kontroverstheologe sich in seinen Ausführungen auf die Auslegung des 32. Psalms durch Augustin bezieht, dem zufolge der Satan alles daran setze, die Rechtgläubigen von der Wahrheit, die ausschließlich in Christus und seiner Kirche zu finden sei, wegzuführen.

Das letzte und siebte Kennzeichen des Ketzertums sei der Hochmut, der sich darin äußere, dass die Ketzer »die allgemeyne vorgehende Kirch/ aller heyligen Vätter einhellige Meynung/ alle *Concilia*, *Doctores* und Geschichtsschreibungen«[46] und die Zeugnisse vieler Glaubender nicht nur nicht beachten, sondern ganz bewusst verachten würden. Wie vermessen diese arrogante und besserwisserische Haltung sei, aber auch wie gefährlich für das Seelenheil der Menschen, verdeutlicht Mairhofer, indem er dazu ermutigt, den »so viel hundert tausent«[47] Männern und Frauen der Kirche, die den Weg zur Seligkeit bereits erfolgreich gegangen seien, mehr zu vertrauen als den Ketzern, die zum ersten Mal diesen Weg versuchten zu betreten. Ganz entscheidend sollte das Vertrauen in die römisch-katholische Kirche als heilsstiftende und -vermittelnde Institution bei den eigenen Konfessionsmitgliedern gestärkt und bei den Anderskonfessionellen geweckt werden, um so die zahlreich gefangenen Seelen aus den Schlingen des Teufels zu befreien und in den Schoß der alleinseligmachenden, römisch-katholischen Mutter Kirche zurückzuführen. Durch diese eindringlichen Worte und ermahnenden Bilder unterstreicht der Jesuit die Heilsexklusivität der Papstkirche, die die Gnadenschätze Gottes verwalte, die für das ewige Leben heilsnotwendig seien. Die Ketzereien hingegen würden den Menschen lediglich den Zugang zur ewigen Seligkeit verbauen und aus dem in der Taufe und den Sakramenten zum Tempel Gottes bestellten Leib ein »Abgrund der Sünden/ und ein rechte Lastergruben«[48] werden lassen.

Die gesamten sieben Wahrzeichen würden verdeutlichen, weshalb kein Zweifel daran bestehen könne, dass die Ketzerei das größte und gefährlichste Übel sei, und weshalb die Christen um ihres Seelenheils willen jeglichen Kontakt mit den Ketzern und ihren Lehren meiden sollten. Um dieses Meiden zu garantieren, verdeutlicht Mairhofer seinen Lesern, dass die sieben Wahrzeichen als eine Art rechtzeitige Erkennungshilfe von Ketzerei von jedermann genutzt werden könnten, was die seelsorgerliche Intention der Vorrede des

45 Ebd.
46 Ebd.
47 Ebd.
48 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Jesuiten hervorhebt. Er schildert seine institutionell als gültig erklärte Wahrnehmung des konfessionellen Gegners, um von dieser Fremdwahrnehmung her auch seine Wahrnehmung der eigenen Konfessionskirche als die wahre Kirche nachzuzeichnen. Ziel dieser Wahrnehmungsartikulation ist ein in polemischer und zugleich pastoraler Absicht zu etablierendes jesuitisches Konstrukt von Hetero- und Orthodoxie, das exemplarisch zeigen soll, welche Faktoren sowohl für die Recht- als auch für die Falschgläubigkeit konstituierend waren. Die doppelte Ausrichtung des Werkes, die einerseits den Mitgliedern der eigenen Konfession ein Instrument zur Erkennung von Ketzereien an die Hand gibt, um ihr Seelenheil nicht zu gefährden, und die andererseits auch das Seelenheil der Mitglieder der anderen Konfession im Blick hat, äußert sich auch am Ende seiner Ausführungen, da er dezidiert einen überkonfessionellen Adressatenkreis im Blick hat, der auf der Grundlage des Vorgelegten entweder in der Ketzerei verharren oder eben in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zurückkehren könne. Die von der jesuitischen, näherhin der ignatianischen Spiritualität geprägte Sorge um die Menschen gilt dabei keinem exklusiven Kreis, sondern will auch den »verderbten Seelen auß dem gefährlichen Stand/ darinn sie vertiefft stecken«[49] helfen, da sie noch nicht endgültig für die Heilsgemeinschaft verloren sind und man sich für sie aufgrund ihrer Taufe immer noch verantwortlich weiß[50].

Die Vorrede Mairhofers zu seiner kontroverstheologischen Abhandlung ist folglich selbst ein für sich stehendes kontroverstheologisches Dokument jesuitischer Gelehrsamkeit, das auf nur wenigen Seiten in theologisch-dogmatischer Weise die »Feinde Christi« und seiner Kirche widerlegen will und darüber die vermeintliche Ketzerei mit drastischen Schilderungen als Bedrohung für die gesamte Menschheit darstellt. Dabei dient die Bedrohungskommunikation nicht nur der rein deskriptiven Vermittlung des als bedrohlich wahrgenommenen anderskonfessionellen Gegenübers und der von ihm ausgehenden Gefahr für das Seelenheil der Christen, sondern sie will auch aus Sorge um das Seelenheil zur eigenständigen und von jedem Menschen selbst vorzunehmenden Diagnose der Bedrohung befähigen.

49 Ebd.

50 »Den Seelen helfen« war zeitlebens das apostolische Anliegen des Ordensgründers der Jesuiten. Diese Bestrebung des Ignatius von Loyola wurde bereits früh als eine allgemeingültige Handlungsdirektive jesuitischen Handelns verstanden. Vgl. hierzu sowohl die ignatianische Spiritualität analysierende Arbeit von Stefan KIECHLE, Ignatius von Loyola. Leben – Werk – Spiritualität, Würzburg ³2007, S. 39f., als auch die historische Kontextualisierung dieses pastoralen Leitworts bei FRIEDRICH, Die Jesuiten, S. 68–74, S. 179–234. Wie sich dieses »Den Seelen helfen« auch auf die systematisch-angelegten und reformkatholisch-intendierten Seelsorgeprogramme des Jesuitenordens auswirkten, analysiert John W. O'MALLEY, Die ersten Jesuiten, Würzburg 1995, S. 107–112.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Mairhofer erkannte, dass theologische Schriften, pastoraler Beistand, entlarvende Predigten nicht immer und überall verfügbar sein konnten, weswegen es heilsnotwendig war, in erster Linie den Mitgliedern der eigenen Konfessionskirche die Grundlagen der ignatianischen *Unterscheidung der Geister* an die Hand zu geben, also die Fähigkeit der Überprüfung zu erlernen, wer und was mehr zu Gott hin- oder von ihm wegführt, um dadurch die Befähigung zu einer differenzierten konfessionellen Selbst- und Fremdwahrnehmung zu erwerben, durch welche in einem Prozess der Reflexion über Orthodoxie und Heterodoxie geurteilt werden kann[51]. Auch hatte der bayerische Jesuit die schon von der Papstkirche abgewandten Menschen im Blick, die er ebenfalls weder allein durch theologische Argumentation von der Irrigkeit ihres Bekenntnisses noch ausschließlich durch die Drohung, des Seelenheils verlustig zu werden, überzeugen wollte; vielmehr lehrte er auch sie, wie sie autoanalytisch zwischen Recht- und Falschgläubigkeit unterscheiden können. Er war davon überzeugt, dass, wenn jemand sich ernsthaft um sein Seelenheil sorge und nach der Wahrheit suche, das Ergebnis bzw. die Diagnose seines Ringens und Reflektierens – nämlich ob es sich bei dem Gehörten, Gelesenen, Gesehenen um Wahrheit oder Lüge handle – zentrale Auswirkung auf dessen religiöse Praxis habe. In seinen Ausführungen, die eigentlich nur eine Hinführung zur eigentlichen kontroverstheologischen Abhandlung waren, zeigt der Münchener Jesuit demnach exemplarisch die enge Verbindung eines individuell-subjektiven Bekenntnisaktes mit den institutionell geprägten konfessionsspezifischen Wahrnehmungsmustern, die sich beide sowohl aus kirchlich-normativen Quellen als auch aus jesuitischer Spiritualität speisen und legitimieren.

Der gelehrte Streit der sich im 16. und 17. Jahrhundert im theologischen Konflikt befindenden Konfessionen changiert zwischen pastoraler Verantwortung und kontroverstheologischer Polemik und wird in Summe als Bedrohung sowohl für den Einzelnen als auch für die gesamte Heilsgemeinschaft kommuniziert. Deutlich wird, dass in Zeiten des konfessionellen Konflikts das eine nicht ohne das andere geschah. Diese artikulierten Wahrnehmungsmuster zeigen Matthias Mairhofer als einen scharfsinnigen Kontroverstheologen und als einen Seelsorger seiner Zeit. Kontroverstheologisch wirkt er als ein Zeuge der Rechtgläubigkeit und ein Verteidiger der christlichen Wahrheit, die von der römisch-katholischen Kirche bewahrt, tradiert, vermittelt werden wollte, und damit verbunden als Antagonist der Heterodoxie, die in einer intellektuellen Streitkultur ihrer dämonischen Intentionen überführt und als mannigfaltige Bedrohung der *Christianitas* identifiziert

51 Zur *Unterscheidung der Geister* zum einen als spirituelle Kompetenz und zum anderen als kontroverstheologisches Mittel im Kampf gegen das »Böse« vgl. Kiechle, Ignatius von Loyola, S. 164–169; vgl. auch O'Malley, Die ersten Jesuiten, S. 52–68.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wird. Diesem Vorgehen liegt auch die ordensspezifische Seelsorgestrategie zu Grunde, weswegen der kontroverstheologische Disput aus pastoralen Motiven geführt werden musste: Erstens musste Mairhofer als Seelsorger die die Seelen bedrohenden Ketzereien, um des Seelenheils sowohl der eigenen als auch der anderen Konfessionsangehörigen willen, ihrer bösen und teuflischen Absichten demaskieren; zweitens wollte er – ebenfalls konfessionsübergreifend – die Christen durch die Vermittlung von sieben Prägeweisen konfessioneller Selbst- und Fremdwahrnehmung befähigen, eigenverantwortlich und als Selbstschutz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie differenzieren zu können. Maßgeblich geprägt ist Mairhofers kontroverstheologisches und seelsorgerliches Wirken von zwei Faktoren: Er selbst war bekennender Katholik und gehörte zudem jenem Orden an, der wie kein zweiter in Zeiten des konfessionellen Konflikts die vielfältig artikulierbare Wahrnehmung eines frühneuzeitlichen und posttridentinischen Katholizismus prägte und auf multimediale Weise kommunizierte[52].

52 Vgl. Joachim WERZ, Die Bartholomäuskapelle als multimedialer und -funktionaler Sakralraum für die Jesuiten (1580–1650), in: Norbert BÖRSTE / Stefan KOPP (Hg.), 1000 Jahre Bartholomäuskapelle Paderborn. Geschichte – Liturgie – Denkmalpflege, Petersberg 2018, S. 102–109.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Christopher Voigt-Goy

Konfessionalität im Konflikt

Lutherische Wahrnehmungen mehrkonfessioneller Stadtgesellschaften anhand eines theologischen Gutachtens aus dem Jahr 1614[1]

1. Hinführung

Für die praktische Gestaltung der reformatorischen Lehre und ihres gesellschaftlich-kirchlichen Lebens sind im Luthertum seit der Reformationszeit immer wieder Gutachten herangezogen worden[2]. Diese Sachverständigenexpertisen – zeitgenössisch heißen sie u.a. »*Consilia*«, »*Responsa*«, »Bedenken« etc. – wurden oft von theologisch-akademischen Eliten erstellt, häufig als Kollektivgutachten einer ganzen Theologischen Fakultät[3]. Gutachten wurden meist in Fällen angefordert, die aufgrund der vorliegenden Rechts- und Normlagen nicht eindeutig zu lösen waren. Pfarrer und Konsistorien, Stadträte, Bürgermeister, Ständeversammlungen oder auch gelegentlich Landesherrn fragten Theologische Fakultäten um Rat, wenn sie sich mit Problemen konfrontiert sahen, die durch das geltende Stadt-, Land- und Reichsrecht oder durch die Kirchenordnungen nicht abgedeckt waren.

Abgesehen von den Konsistorialgutachten in Eheangelegenheiten, die von Theologen und Juristen verfasst wurden, entschieden die nur von Theologen verfassten *Consilia* den begutachteten Sachverhalt selten. Deren Gutachten

1 Ich danke Frau Caroline Katzer (IEG Mainz) für ihre Hilfestellungen bei der Literaturbeschaffung und Transkription.

2 Vgl. zur Gutachtertätigkeit in der Wittenberger Reformation Christopher Voigt-Goy, Art. Gutachten, in: Volker Leppin u.a. (Hg.), Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, S. 278–280; ders., Politische, kirchliche und gesellschaftliche Gutachen, in: Günter Frank (Hg.), Philipp Melanchthon. Der Reformator zwischen Glauben und Wissen: Ein Handbuch, Berlin / Boston 2017, S. 295–301.

3 Vgl. zum lutherischen Gutachtenwesen: Andreas Gössner, Die Gutachten der theologischen Fakultät Leipzig von 1540 bis 1670, in: Michael Beyer u.a. (Hg.), Kirche und Regionalbewusstsein in Sachsen im 16. Jahrhundert. Regionenbezogene Identifikationsprozesse im konfessionellen Raum, Leipzig 2003, S. 189–261; Thomas Kaufmann, Die Gutachtertätigkeit der Theologischen Fakultät Rostock nach der Reformation, in: Ders., Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006, S. 323–363; Armin Kohnle, Wittenberger Autorität. Die Gemeinschaftsgutachten als Typus, in: Irene Dingel / Günther Wartenberg (Hg.), Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602, Leipzig 2002, S. 189–200.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

stehen vielmehr der Tradition der juristischen Parteigutachten, den *consilia pro parte* nahe, die sich im 14. Jahrhundert etabliert hatte. Neben der im mittelalterlichen Prozessrecht fest verankerten anwaltlichen Funktion solcher Parteigutachten waren diese *Consilia* von allgemeinerer rechtspolitischer Bedeutung, da sie die Herrschaftsintensivierung durch hoheitliche Rechtsprechung und Gesetzgebung zu legitimieren vermochten[4]. Analog dazu fiel auch den theologischen Gutachten im frühneuzeitlichen Luthertum keine unmittelbare kirchenordnende Funktion zu. Sie waren jedoch in einem weiteren Sinn von kirchenleitender Bedeutung, da sie angesichts von Orientierungs- und Durchsetzungsschwierigkeiten des kirchlichen Ordnungshandelns klärend eingreifen konnten. In den theologischen Gutachten spiegelt sich insgesamt der politische Bedeutungsaufschwung wider, der den »kirchlichen Stand« (*status ecclesiasticus*) im Gefolge der Reformation erfasst hatte. Er nahm im Zug der zunehmenden Integration der lutherischen Kirchentümer in die territoriale bzw. städtische Verwaltung Aufgaben der früheren Diözesanverwaltung wahr.

Theologische Gutachten bilden, als Quelle für die historische Analyse betrachtet, also nicht einfach die konkreten Ereignisse vor Ort ab, sondern legen in meist pointierter Weise die theologisch reflektierte und begründete Wahrnehmung von konkreten Problemen durch meist räumlich distanzierte Personen bzw. Personengruppen dar. Das macht sie zu einer geeigneten Grundlage für die historische Erforschung der frühneuzeitlichen lutherischen Konfessionalität als eines Phänomens »soziokultureller Kontextualität und kommunikativer Praxis«[5]. Exemplarisch lässt sich das an dem hier (2.) vorgestellten Gutachten aus dem Jahr 1614 erfassen, welches von der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg verfasst wurde. In diesem Gutachten steht die Wahrnehmung mehrkonfessioneller Stadtgesellschaften im Vordergrund.

Zum Verständnis der gutachterlichen Wahrnehmung mehrkonfessioneller Stadtgesellschaften durch die akademische Theologenelite des frühneuzeitlichen Luthertums um 1600 ist es wesentlich, deren historisch-normative Voraussetzungen zu erfassen. Diese Voraussetzungen werden nämlich in den theologischen Gutachten selbst selten offengelegt oder expliziert. Dass es den lutherischen Theologen dabei durchgängig und ihrem Selbstverständnis nach um die Selbstbehauptung des »wahren« christlichen Glaubens und seiner

4 Beispielhaft dargestellt sind solche allgemeineren rechtspolitischen Gutachtenvorgänge von Hermann Lange, Recht und Macht. Politische Streitigkeiten im Spätmittelalter, Frankfurt a.M. 2010.

5 Thomas Kaufmann, Einleitung – Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität. Neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, in: Kaspar von Greyerz u.a. (Hg.), Interkonfessionalität –Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralisierung. Neuere Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Heidelberg 2003, S. 9–15, hier S. 14.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

äußerlich kirchlichen Ausformung im Gegenüber zu den anderen, als »falsch« beurteilten Konfessionen ging, ist hier schon im Beitrag von Christian Witt angesprochen. Mit Bezug auf die Wahrnehmung städtischer Mehrkonfessionalität kommt allerdings noch hinzu, dass die »Stadt« wie kaum ein anderes Sozialgebilde als Ideal der gesellschaftlichen Einheit und der Eintracht angesehen, verstanden und in Ritualen und Festen inszeniert worden ist. Dieses Ideal galt auch in religiöser Hinsicht und wurde als eine gottwohlgefällige Synthese von kultisch-religiöser, moralisch-tugendhafter und politischer Gemeinschaft imaginiert, wie Bernd Moeller treffend zusammengefasst hat: »Die deutsche Stadt des Spätmittelalters hatte eine Neigung, sich als Corpus christianum im kleinen zu verstehen«[6]. Angesichts dieser religiös-politischen Leitidee stellten mehrkonfessionelle Zustände für viele Zeitgenossen egal welcher Konfession einen verurteilungswürdigen Umstand dar, gegen den auch die lutherischen Theologen die politischen Obrigkeiten mobilisierend in die Pflicht nahmen: Sie sollten als »Hüter beider Tafeln« (*custodes utriusque tabulae*) die Stadtbewohner zur religiösen Einheit und zu einem gottgefälligen Leben in der Befolgung des Dekalogs anhalten[7].

Gleichwohl war den lutherischen Theologen bewusst, dass die gesellschaftliche Implementierung dieser Leitidee reichsrechtlich mit Schwierigkeiten behaftet war. Den Grund hierfür stellte der weitgehend ungeklärte Status der tatsächlichen Religionshoheit der reichstädtischen Obrigkeiten dar: Zwar hatte der Augsburger Religionsfrieden von 1555[8] den Reichsständen eine umfassende Religionshoheit für ihre Herrschaftsgebiete zugesprochen (Art. 15 ARF: *ius reformandi*), die den Konfessionsstand der Obrigkeit zugleich für ihre Untertanen verbindlich machte. Und zu den Reichsständen zählten natürlich auch die Reichstädte. Allerdings wurde für die Reichsstädte in Augsburg eine Sonderregelung getroffen. Dieser Regelung zufolge sollte in den (freien) Reichsstädten, in denen schon vor dem Augsburger Religionsfrieden die beiden reichsrechtlich anerkannten Konfessionen »im gang und im geprauch« gewesen waren, dieser *status quo* erhalten bleiben (Art. 27 ARF[9]). Diese Sonderregelung durchbrach nicht nur das sonst im Religions-

6 Bernd Moeller, Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962, S. 15.

7 Zur religiös-politischen Kommunikation der lutherischen Pfarrer im Kontext frühneuzeitlicher Ordnungsvorstellungen vgl. Luise Schorn-Schütte, Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit, München 2015.

8 Der Text des Augsburger Religionsfriedens hier nach der Online-Edition des Projekts »Religiöse Friedensstiftung und Friedenswahrung in Europa« (religionsfrieden.de): Alexandra Schäfer-Griebel (Bearb.), Augsburger Religionsfrieden (25. September 1555), URL: <http://tueditions.ulb.tu-darmstadt.de/e000001/quellentexte/target/augsburger_religionsfriede.html> (10.09.2018).

9 Vgl. Art. 27 ARF: »Nachdem aber in vielen Frey und Reichßstetten die bede Religioenen, Nemlich unser alte Religion unnd der Augspurgischen Confession verwandten Religion, ein zeit hero im gang und geprauch gewesen, So sollen dieselbigen hinfuro

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

frieden verfolgte Prinzip, das bei anerkannter Glaubenszweiheit der Reichsstände auf der Reichsebene für die einzelnen Herrschaftsgebiete eine mit Bekenntniszwang verbundene Glaubenseinheit vorsah. Vielmehr warf sie, viel grundsätzlicher, das Problem auf, ob Reichsstädte überhaupt über das *ius reformandi* verfügten[10]. Vor diesem Hintergrund wird man den späteren Anschluss mehrerer Reichsstädte an das lutherische Konkordienwerk von 1580 und die damit herausgestrichene Zugehörigkeit zum »Luthertum« auch als politische Selbstbehauptung der Reichstädte als Reichsstand begreifen können. Nichtsdestotrotz beseitigten auch solche symbolpolitischen Zugehörigkeitserklärungen die rechtlichen Unklarheiten bei der Behandlung fremdkonfessioneller Stadtbewohner, ihrer Religionsausübung und vor allem ihres kirchlichen Besitzes nicht[11].

Ebenfalls ist für die Wahrnehmung der lutherischen Theologen zu bedenken, dass sie darum wussten, dass frühneuzeitliche Stadtgesellschaften keine statischen Gebilde waren:

> Charakteristisch für quasi alle Städte ist […] das Kommen und Gehen, d.h. eine Mobilität sehr verschiedener Art auf einer Skala zwischen täglichen Stadt-Umland-Beziehungen und Fernmigration durch Menschen unterschiedlichster Herkunft[12].

Die insgesamt schwer zu überschätzende Mobilität in den frühneuzeitlichen Gesellschaften[13] war einer der grundlegenden Prozesse, welcher für die weitreichende konfessionelle Durchmischung in den Regionen des Alten Reiches

auch also pleyben und in denselbigen Stetten gehalten werden unnd der selben frey und Reichßstet Burger und andere einwoner, Geystlich unnd Weltlichs Standts, Friedlich unnd Rübig bey unnd neben einander wonen unnd kein Theyl des andern Religion, Kirchen gepreuch oder Cerimonien abzuthun oder ineba darvon Zutringen understen, sonder jeder theyl den andern, lauth dieses friedens, bey solcher seiner Religion, Glauben, Kirchen gepreuchen, Ordnungen und Cerimonien, auch seynen haab und güttern und allem andern, wie hieoben beder Religion Reichstendt halb verordnet unnd gesetzt worden, Ruwiglich und friedlich bleiben lassen«.

10 Vgl. zu der Problematik insgesamt höchst aufschlussreich: Gerhard Pfeiffer, Der Augsburger Religionsfrieden und die Reichsstädte, in: ZHVS 61 (1955), S. 213–321, bes. S. 274.

11 Vgl. zu den Kirchengütern Anton Schindling, Die Reformation in den Reichsstädten und die Kirchengüter. Straßburg, Nürnberg und Frankfurt im Vergleich, in: Jürgen Sydow (Hg.), Bürgerschaft und Kirche, Sigmaringen 1980, S. 67–88.

12 Joachim Eibach, Zugehörigkeit versus Heterogenität in der vormodernen Stadt. Regulierung durch Präsenz und Sichtbarkeit, in: Julia A. Schmidt-Funke / Matthias Schnettger (Hg.), Neue Stadtgeschichte(n). Die Reichsstadt Frankfurt im Vergleich, Bielefeld 2018, S. 43–72, hier S. 45.

13 Vgl. dazu die Studien in: Henning P. Jürgens / Thomas Weller (Hg.), Religion und Mobilität. Zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa, Göttingen 2010 (VIEG Beiheft 81).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

sorgte[14]. Diese Mobilität war mit Blick auf das Wirtschaftsleben einer frühneuzeitlichen Stadt auch alles andere als unwillkommen, da sie der Intensivierung der Handelsbeziehungen und damit insgesamt der ökonomischen Wohlfahrt der Stadtgesellschaft zugute kommen konnte.

Diese theologischen, rechtlichen und lebensweltlichen Voraussetzungen gingen untergründig in die Wahrnehmung und Bewertung von städtischen Konfessionskonflikten ein, die sich meist in konfessioneller Konkurrenz um den »öffentlichen Raum« entfalteten[15]. Dass lutherische Theologen um 1600 dabei besonders sensibel für derartige Konflikte mit den Reformierten, also mit den sogenannten »Calvinisten« waren, ist mit diesen Voraussetzungen ganz unmittelbar verbunden. Denn theologisch galten die »Calvinisten« nach verbreiteter lutherischer Anschauung als vom »wahren« reformatorischen Glauben Abgegangene, was dogmatisch an ihren »Irrtümern« besonders in der Abendmahls- und Prädestinationslehre festgemacht wurde[16]. Reichsrechtlich war das Verhältnis zwischen beiden protestantischen Parteien grundsätzlich gespannt, da die Lutheraner die Calvinisten aus besagten theologischen Gründen nicht als »Augsburger Konfessionsverwandte« und damit den Friedensschutz genießende Konfession ansahen. Aus politischen Gründen stellten sie ihre »Augsburger Konfessionsverwandtschaft« allerdings nicht offiziell in Frage[17]. Und in lebensweltlicher Hinsicht war es für die lutherischen Theologen nicht zu übersehen, dass die erfolgreiche Ausbreitung des »Calvinismus« im Reich – was gelegentlich von der Forschung als »Zweite Reformation«

14 Grundlegend: Anton Schindling, Andersgläubige Nachbarn. Mehrkonfessionalitat und Parität in Territorien und Städten des Reichs, in: Klaus Bussmann / Heinz Schilling (Hg.), 1648 – Krieg und Frieden in Europa. Ausstellungskatalog (26. Europaratsausstellung. Westfälisches Landesmuseum Münster und Kulturgeschichtliches Museum Osnabrück 1998/99), Aufsatzbd. 1: Geschichte, Religion, Recht und Gesellschaft, Münster / Osnabrück 1998, S. 465–473. Vgl. weiterhin David M. Luebke, A Multiconfessional Empire, in: Thomas Max Safley (Hg.), A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World, Leiden 2011, S. 129–154.

15 Vgl. dazu mit weiterer Literatur: Matthias Schnettger, Sichtbare Grenzen. Katholiken, Reformierte und Juden in der lutherischen Reichsstadt Frankfurt, in: Schmidt-Funke / Schnettger (Hg.), Neue Stadtgeschichte(n), S. 73–98. Die Literatur zu den Konfessionsverhältnissen in den einzelnen Städten des Reiches ist mittlerweile sehr umfangreich. Ein Klassiker ist: Étienne François, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg, Sigmaringen 1991. Neuere monographische Arbeiten mit weiteren Literaturangaben sind: Daniela Blum, Multikonfessionalität im Alltag. Speyer zwischen politischem Frieden und Bekenntnisernst (1555–1618), Münster 2015; Thomas Kirchner, Katholiken, Lutheraner und Reformierte in Aachen 1555–1618. Konfessionskulturen im Zusammenspiel, Tübingen 2015.

16 Vgl. Walter Sparn, Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum, in: Herman J. Selderhuis u.a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013, S. 127–150.

17 Vgl. dazu Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1982, S. 76f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

bezeichnet wird[18] – durch eine internationale und hoch mobile Elite vorangetrieben wurde[19]. Hinzu kamen noch die reformierten Glaubensflüchtlinge, die vor dem in den Niederlanden tobenden Kriegsgeschehen vornehmlich in den bislang lutherisch dominierten norddeutschen Raum migrierten[20]. Dies machte, zusammengenommen, ein ponderables Bedrohungsszenario für die Vertreter des »wahren« Glaubens aus. Doch trotzdem, und das ist wichtig, ließen sie sich in dieser – wenn man so will: wahrnehmungspsychologischen – Situation nicht einfach von ihren Befürchtungen die Feder führen, sondern reagierten auf Konfessionskonflikte auch und gerade mit den »Calvinisten« in differenzierter, Normen gegeneinander abwägender Art und Weise. Den Raum dafür boten ihnen nicht zuletzt ihre Gutachten.

So geht das folgende Gutachten auf eine Anfrage an die Theologische Fakultät in Wittenberg zurück, die auf den 4. Juni 1614 datiert ist. Sie ist im Universitätsarchiv Halle zusammen mit dem Gutachtenentwurf erhalten; sie trägt hier die Überschrift: *quaestiones variae de diversarum Religionum hominibus*[21]. Aus dem Anschreiben wissen wir, dass die Fragen von einem gewissen Magister Gottfried Christian stammen, der sonst aber völlig unbekannt ist. Ebenfalls unklar ist der Ort bzw. die Stadt, die in den insgesamt fünf Gutachtenfragen gemeint ist. Schon zeitgenössisch war man sich darüber im Unklaren. Vermutlich das damalige Fakultätsmitglied Balthasar Meisner (1587–1626) notierte unter den Gutachtenentwurf: »Hamburg?«[22]. Für diese Annahme sprechen gleich mehrere Indizien, die sich den zu Anfang eines jeden Abschnitts noch einmal wiederholten Fragen entnehmen lassen: So erwähnt die erste Frage ein älteres politisches Mandat, was sich wohl auf das *Decret der löblichen Niedersächsischen Städte gegen die Wiedertäuffer und Sacramentirer* bezieht, das im Sommer 1555 von den »Wendischen Städten« Lübeck, Hamburg, Rostock, Stralsund, Wismar und Lüneburg promulgiert wurde[23]. Ebenso sprechen für zumindest eine Stadt aus diesem Raum die Anfragen betreffs der »Calvinisten«, wie ähnliche gesicherte Anfragen aus diesem Raum zu dieser Zeit nahelegen[24]. Die letzte Frage, jüdische Ärzte

18 Vgl. Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der »Zweiten Reformation«. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 1985, Gütersloh 1986.

19 Vgl. die Studien in: Irene Dingel / Herman J. Selderhuis, Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven, Göttingen 2011 (VIEG Beiheft 84).

20 Vgl. hierzu und den Folgen für Hamburg: Vgl. Joachim Whaley, Religiöse Toleranz und sozialer Wandel in Hamburg 1529–1819, Hamburg 1992.

21 Universitätsarchiv Halle: Rep. 1, Nr. 4596, Bl. 292–297, hier Bl. 292r.

22 Universitätsarchiv Halle: Rep. 1, Nr. 4596, Bl. 297r.

23 Abgedruckt in: Johann Ernst Gerhard / Christian Grübel (Bearb.), Thesaurus Consiliorum et Decisionum, 4 Bde., Jena 1671, Bd. 2, S. 92f.

24 Vgl. dazu Christopher Voigt-Goy, Das exercitium religionis Reformierter im Spiegel lutherischer Responsa vor 1648, in: Malte van Spankeren / Christian V. Witt (Hg.),

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

betreffend[25], deutet auf die dauerhafte Präsenz jüdischer Gemeinden in der ungenannten Stadt hin – dies wäre dann vor allem in Hamburg der Fall[26].

Das Gutachten stellt einen gewissen Sonderfall im normalen Gutachtenwesen dar, da es sichtlich ohne konkreten Anlass in Auftrag gegeben wurde. Es handelt sich also um eine Art Mustergutachten, über dessen weiteren Verwendungszweck nichts gesagt werden kann. Das mag die längere Bearbeitungszeit der Anfrage durch die Fakultät erklären, die ihre Gutachten am 15. August 1614 vorlegte bzw. verschickte. Das Gutachten wurde im Umlaufverfahren erstellt, d.h. ein Fakultätsmitglied übernahm den Antwortentwurf, den dann die anderen Fakultätsmitglieder mit ihren Verbesserungsvorschlägen oder mit bloßer Zustimmung versahen. Die Mitglieder der Fakultät waren zu dieser Zeit neben dem bereits erwähnten Balthasar Meisner die Theologen Leonhard Hutter (1563–1616), Wolfgang Franz (1564–1628) und Friedrich Balduin (1575–1627). Das reinschriftliche Original des Gutachtens ist nicht mehr erhalten.

Allerdings wurde das Gutachten Jahrzehnte später gedruckt, und zwar in der Sammlung der Gutachten der Wittenberger Fakultät *Consilia Theologica Witebergensia* im Jahr 1664. Dies hat mit der Rezeptions- bzw. Wirkungsgeschichte des Gutachtens zu tun, die in der Analyse umrissen werden soll (3.).

2. Quelle[27]

Responsum.
Ob man andere Religions-Verwanten als Calvinisten, Papisten, Juden in eine Stadt annehmen und wie man mit ihnen umgehen solle?

Confessio im Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert, Leipzig 2015, S. 76–93.

25 Vgl. zu dieser Berufsgruppe und ihrer Bedeutung: Robert Jütte, Contacts at the Bedside. Jewish Physicians and their Christian Patients, in: Harmut Lehman / Ronie Po-Chia Hsia (Hg.), In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany, New York 1995, S. 137–150.

26 Zur jüdischen Gemeinde in Hamburg in der Frühen Neuzeit: Das jüdische Hamburg. ein historisches Nachschlagewerk, hg. v. Institut für die Geschichte der Deutschen Juden, Göttingen 2006, S. 81–83.

27 Transkription nach: Abraham Calov u.a., Consilia Theologica Witebergensia, Wittenberg 1664, Theil III: Von Moral- und Policey-Sachen, S. 55f. In der Transkription sind die Zeichensetzung, Groß- und Kleinschreibung sowie die Umlaute modernisiert worden. Kursivierungen im Text verweisen auf den im originalen Frakturdruck stattfindenden Wechsel auf Antiqua.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Ehrwürdiger, wohlgelahrter, günstiger guter Freund: Euer an uns gethane Fragen haben wir nach Gottes Wort und denen von euch angezogenen Rahtsmandaten in der Furcht Gottes erwogen und geben euch darauff diesen Bescheid, wie ordentlich folget.

I.

Ob das Einnehmen der Kalvinianer, Papisten, Juden, Wiedertäuffer und anderer Sectirer in euer fürnehme Stad und deroselben Häuser (Genieses und Gewinst halber) Gottes Wort und einem von euch politischen *prohibitorio* alten *mandato* gemäß[28] und also in sich nicht unrecht und ohne Sünde sey und was den Predigern zuthun sey, so der Rath euer Stad in solchem Regiment fortfahren mögte, das alte *prohibitorium mandatum* gar abfordern und nicht mehr von der Kantzel nach altem Gebrauch ablesen würde lassen oder wol gar ein *contrarium mandatum* promulgiren dörffte, antworten wir: wie zwar zuwünschen were, daß, [um] allerley verwirrung und Verführung zu verhüten, bey euch niemand möchte *receptirt* und hausiret werden als diejenigen, so mit euch Lutherischen in den Christlichen Artickeln der waaren unverfälschten Religion einig und gleichstimmig weren. Dieweil aber so thanes Orts Gelegenheit mit sich bringet und nicht gantz vermeidet werden darff, daß auch andere allerley Secten auß nahen und weit entlegenen *nationen* dahin handeln und wandeln, weil es auch *in genere* dem Wort Gottes nicht zu wider ist, daß frembde Religion zugethane politische Personen sich bey dem Volck Gottes niedergelassen und gestalten Sachen nach gedultet werden, und denn *in specie* dieweil in H. Röm. Reich (wiewol zu wieder dem *passauischen Decreto* 1551 (sic!)[29] und dem darauff *anno* 1555. bekräfftigten Augspurgischen Religions Fried[30]) frembder ander Religion zugethane *per Tolerantiam* gelitten werden. Auch dieweil die H. Schrifft und Erfahrung bezeuget, daß viel irrige frembde Wanders-Leut durch Bescheidenheit und Fleiß deren Gottseeligen einheimischen und rechtgläubigen Christen bißweilen sind zu der waaren Bekändnüß Christi bekehret worden. Als werdet ihr euch nach derenselben Gewonheiten und *Tolerantien* auch richten müssen, jedoch mit Fleiß nicht allein bey den Zuhörern sondern auch bey der Obrigkeit (es würden auch die alten Befehlich abzulesen von der Cantzel vergönnet oder untersaget) gleichwol mit aller gebührlichen Bescheidenheit, ohne Aufruhr, die Sachen dahin richten, wo dem alten *prohibitorio mandato* zu wider

28 Gemeint ist wohl das 1555 veröffentlichtes Mandat der »Wendischen Städte«, vgl. oben Anm. 23.
29 Gemeint ist der 1552 (!) geschlossene »Passauer Vertrag«.
30 Gemeint ist der Augsburger Religionsfrieden vom 25. September 1555.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

sich Persohnen in eure Stad einmengen würden, welche öffentliche Wiedertäufferey treiben solten oder unter den Sacramentirern von den H. Hochwürdigen Sacramenten unser seeligen Tauff und deß Sacraments deß wahren Leibs und Bluts unsers lieben Herrn *Iesu Christi* lästerlich und *contumeliose* rederen; dabey nach euren gebührlichen Unterricht und Vermahnung vorsetziglich verharreten und davon nicht abstehen wolten, ja nicht allein drauff zuhalten und zu glauben fortführen, sondern auch solchen Greuel heimlich oder öffentlich predigten oder außbreiteten und verthätigten und andere im Aergernuß zu Gefahr euer Kirchen verführeten, damit denselben so viel ihren *receptatoribus* und Verthätiger ein gebührlicher Innhalt gethan oder sonsten jedes seiner unterschiedenen vorfallenden groben Verbrechung nach gebührlich gestrafft und alles Argernuß abgewendet werden möge.

Und *in specie*, auff den Fall davon, euch solten die alten *mandata avocirt* werden und euch solche nicht ferner also wie zuvor abzulesen vergönnet oder auch in einer andern Form zugestellet und abzulesen aufferleget oder zugelassen werden will, euch eben nach dieser jetzo angedeuteten Richtigkeit neben gleichmässiger Bescheidenheit zu leben und die Obrigkeit in Freundligkeit und Demuth zuersuchen gebühren, damit sie ja nicht den frembder Religion zugethanen Persohnen sonderlich zu euer Kirchen einem grossen Nachtheil alzuviel *in exercitio religionis privato* nachsehen oder auch wohl gar *publicum exercitium* gestatten wolle. So ihr nun dieses mit gebührlicher Demuth und Bescheidenheit verrichtet, allerley irrende fürfallender Gelegenheit nach zu *convertiren* euch befleisset und aufm Fall den Außgang euer und der eurigen *auditorum* Persohn belangende Gott befehlet, dann habt ihr euer Gewissen zur gnüge gerettet.

II.

Ob nicht der Spruch 2. *loh. vers.* 10: So jemand zu euch kommet und bringet diese Lehre (dazumahl von Christo Jesu so ins Fleisch kommen jtzo aber *de quovis fundamentali articulo*) nicht, den nehmet nicht zu Hause, nicht schlecht allein von falschen Lehren sondern von allen, die nicht in der Lehr Christi bleiben, und demnach auch von den Leuten, welche nicht schlecht irren, nit zu mitigiren und nit zu bekehren seynd, sondern welche muthwillig falscher wiederiger Lehr verwand und andern auß Muthwill gefährlich und gröblich Ergernuß geben und sie verführen, zu verstehen sey?

Antworten wir: ja, doch auff diese jetztgesagte Erklärung und distinction unter den Einfältigen und Muthwilligen, Halßstärrigen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

III.

Obs recht sey, daß man verstorbene Calvinisten, Papisten und andere Schwärmer mit Christlichen Gesängen und *ceremonien* begrabe und die waaren Christen solchen Leichen zum Grabe folgen?

Antworten wir: daß ohn allen Zweiffel ihr eine Kirchen-Ordnung haben werdet, nach welcher ihr euch in diesem Punct zurichten wissen werdet oder in Mangelung derselben und so diese *quæstio* darinnen nicht *decidirt* und erörtert werden, muß allhier abermahl genauer Unterschied zwischen den halßstarrigen Verführern und zwischen den auß Unwissenheit und Einfalt irrenden und verführten gehalten, jene als Feinde unserer Kirchen und Religion ohne Gesang und Klang und dergleichen Ceremonien auch ohne *comitat* euers *Ministerii* und Schulen, diese aber als verirrete Schäfflein in aller Gedult und auß Christlicher Liebe also mit gebräuchlichen Ceremonien begraben zu lassen, daß man sehen und wiessen möge auf euerm Theil, den privat affecten nicht zusehr nach gehenget werde. Dann bey solchen auß Einfalt und Unwissenheit irrenden der H. Geist auch in der letzten Noth seine Wirckung zur Seeligkeit also bißweilen zu haben gepflegt, daß die *errores*, welchen sie auß Verführung doch nicht halßstärriger Weise bey gepflichtet durch die Todes-Angst als *stipula absumirt* und verzehret werden, da dann uns auch gebühren will mit solchen Personen in aller Sanfftmut bey Begräbnussen zu procediren, daß man auch hierauß sehen möge, welches Geistes Kinder wir seyn.

IV.

Ob und wie weit es recht gesaget sey, daß man nicht der Calvinisten und anderer Ketzer Person sondern nur ihre Lehr verdamme, oder ob Ketzerey und nicht der halsstärrige Ketzer in die Hölle gehöre?

Antworten wir: daß alle Ketzerey, so Gottes Wort und den Grund unser Christlichen Religion umbstossen und wegräumen, zu aller Zeit, Tag und Stund von hier und nun an biß in Ewigkeit sollen verdammet werden, die muthwilligen und halsstärrigen Ketzer aber *sub illa conditione*, wofern sie von solcher Ketzerey nicht in der Zeit ablassen, Gott und der Warheit die Ehre und waare Zeichen ihrer Buße und Bekehren geben und von sich scheinen lassen wollen, gehören also alle Ketzereyen *præcise & primo* in die Höllen und dem Teuffel zu, die Ketzer aber für ihre Personen, so lang sie hier auff Erden *in visibili coetu vocatorum* leben, werden billig Göttlicher Regierung und *providentz* befohlen, welche auch wieder aller Menschen Gedancken sie auff den rechten Weg der Warheit bringen kan, deßwegen ihre Personen nicht *absolute & simpliciter, sed secundum quid*, wie oben angedeutet, zu verdammen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

V.

Ob ein Christ möge einen *Medicum*, der ein öffentlicher Jude ist an dem Ort, da sonst *Medici* genug vorhanden seynd, und also kein Noth deß Falls fürzuwenden, in seiner und der seinen Kranckheit mit gutem Gewissen und ohne Ergernuß anderer gebrauchen?

Antworten wir: ob man zwar im Fall der Noth einen Juden zum *Medico* gebrauchen möchte *sub his conditionibus*: (1.) da er nicht öffentlicher Lästerung wieder unsern Herrn Jesum Christum schuldig were; (2.) wo er die *Medicinam ex artibus veris & ex artis fundamentis* recht verstehen und nicht *amysos*[31] ist; (3.) wo er in einer Stad ein gut Zeugnuß erlanget, daß man ihme der Christen Gesundheit vertrauen darff; (4.) Wo er fürtrefflicher ist für den Christlichen *Doctorn in sua illa arte* oder sonst jemand eine gar sonderliche *affection* zu ihm truge, so daher rührte, auß einer äusserlichen, gepflogenen, verträulichen Kundschafft und was dergleichen mehr seyn kan. Daß es aber ausser dem Nothfall in alle Wege Christlicher und verantwortlicher sey, bey unsern Christlichen Aertzten und *Medicis* zu bleiben in Betrachtung, daß ob keines Weges bey Gott sich verantworten läst, wann man bey ungetaufften Juden und also bey abgesagten Feinden Christliches Nahmens, ja durch solche Leute bey dem Teuffel selbsten Hülff und Rath suchen wolte, und ist schräcklich zu hören, wenn Christen auff solche Thorheit, ja Gottlosigkeit gerahten solten. Welches wir euch zur Antwort auff euer fünff Fragen vermelden wollen, damit ihr mit Bescheidenheit zu gelegenen Zeiten euere *auditores*, ohne *prætext* eines gesuchten Auffruhrs oder dergleichen berichten könnet. Wünschen euch alles Guts, Wittenb. am 15. August. 1614.
Decanus, senior und die andern
Doctores der Theologischen Facultät daselbst.

3. Analyse

Da die Wittenberger Theologen in ihrem Gutachten von 1614 keinen konkreten Fall bzw. Konflikt zu bewerten haben, nutzen sie die Gelegenheit, Grundlinien der praktischen Ausgestaltung von städtischen Konfessionsverhältnissen auszuführen. Das dabei zum Tragen kommende Wahrnehmungsmuster der akademischen Theologenelite von solchen Verhältnissen ist dabei insgesamt durch das Ideal einer von lutherischen Überzeugungen dominierten, mithin: geordneten Stadtgesellschaft bestimmt. Dass in der zu begutachtenden Stadt nun offensichtlich keine konfessions- oder religionshomogene Bevölkerung zu finden ist, wird zwar zu Anfang des Gutachtens ausdrücklich bedauert.

31 Griechisch: ungelehrt. Im Original in griechischer Schrift.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Allerdings wird dieser Zustand nicht delegitimiert, da sich dafür keine religiöse Norm anführen lässt. Vielmehr unterstreicht das Gutachten, dass solche Zustände aus ökonomischen Gründen notwendig sein können und auch die rechtliche Situation im Reich solche Zustände zulässt – wenn damit auch die reichsrechtlichen Grenzen teils missachtet werden. Vor diesem Hintergrund des Faktums von religiöser und kultureller Pluralität der Stadtgesellschaft empfehlen die Wittenberger Theologen praktische Leitdifferenzen, um die leitkulturelle Orientierung der Stadt am Luthertum zur Geltung zu bringen, nämlich a) die Unterscheidung von Kompetenzbereichen und Zuständigkeiten von politischer Obrigkeit und kirchlichem Stand, b) die Unterscheidung von Ärgernis erregenden Handlungen und Überzeugungen mit Bezug auf den Vollzug kirchlicher Zeremonien sowie c) – im Fall des jüdischen Arztes – die Unterscheidung von religiöser Orientierung und beruflicher Kompetenz.

Mit Blick auf die erste Unterscheidung weist das Gutachten mit Nachdruck darauf hin, dass die pfarramtlichen Pflichten nicht von der Geltung, Außerkraftsetzung oder Neuverordnung politischer Mandate abhängen. Dies heißt auch, dass die Pfarrer selbst in der Verantwortung stehen, mittels Unterweisung und Vermahnung, kurz: Kirchenzucht, an der öffentlichen Ordnung mitzuwirken. Der Schutz der Gemeinden vor »falschen« Lehren und Lehrern mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln gehört hier ebenso selbstverständlich dazu, wie die Suche nach Kooperationen mit der politischen Obrigkeit, um die weitere Ausbreitung anderer Konfessionen in der Stadt zu verhindern. Die im Gutachten gesetzte Grenze ist dabei mit der »öffentlichen Religionsausübung« durch andere Konfessionen gezogen. Unklar bleibt allerdings, was die Wittenberger Theologen in ihren Ausführungen genau unter dem angeführten Gegenbegriff der »privaten Religionsausübung« meinen, außer dass es offensichtlich eine Sphäre der Religionsausübung gibt, die sich der Observanz durch die Kirchenzucht entzieht. Die hier auftauchende Entgegensetzung von öffentlicher und privater Religionsausübung ist in Texten – auch juristischen – des frühen 17. Jahrhunderts ungewöhnlich[32].

Gleichwohl ist die formale Differenz von »öffentlich« und »privat« auch von Bedeutung, wenn im Gutachten zwischen den »Einfältigen« und den »Mutwilligen« unterschieden wird. Erstere bezeichnen ja diejenigen, die nicht in die Sphäre des öffentlichen Kultus eingreifen bzw. sich der bestehenden, durch die Kirchenzucht mit erhaltenen öffentlichen Ordnung lutherischen Charakters fügen. Eben das tun die »Mutwilligen« nicht, indem sie ihre »irrigen« Meinungen zu verbreiten suchen. Indem die Gutachter hier auch

32 Zu diesen Denkfiguren: Walter Grossmann, Toleration. Exercitium Religionis Privatum, in: JHI 40 (1979), S. 129–134.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

die »heimliche« Predigt, d.h. die nicht-öffentliche[33], unter ein kirchenzucht-relevantes Vergehen subsumieren, weisen sie zugleich die legitime »private« Religionsausübung als eine ganz wesentlich nicht durch gemeinsamen Gottesdienst bzw. Kultus im kleinen Kreis charakterisiert aus. Die dergestalt differenzierte Orientierung an der Kirchenzucht bestimmt dann auch die Handlungsfolgen mit Blick auf das Begräbnis dieser »irrenden« Menschen: Trotz ihrer Anhänglichkeit zu einer prinzipiell zu verdammenden (in die »Hölle« gehörenden) Lehre werden die »Irrenden« nicht anders behandelt als Mitglieder der öffentlich dominierenden lutherischen Kirche. Das heißt, dass die »Einfältigen«, da sie die öffentliche Ordnung nicht gestört haben, wie alle anderen ehrbaren Kirchenglieder bestattet werden. Und die »Mutwilligen« werden so bestattet, wie es auch den lutherischen Kirchengliedern widerfährt, wenn sie unter durch Kirchenzucht auferlegten Strafen sterben. Zugespitzt formuliert: In dem Gutachten wird in kirchlicher Hinsicht eben kein Unterschied zwischen »Lutheraner« und »Irrenden« in Bezug auf die Bestattungspraxis getroffen. Und in die Richtung einer grundsätzlichen Gleichbehandlung der Stadtbewohner im öffentlichen Umgang weist ebenfalls die letzte im Gutachten getroffene Unterscheidung hin: Persönliche Integrität, bürgerliche Ehrbarkeit und berufliche Kompetenz sind selbst mit Bezug auf Nichtchristen ausschlaggebend. Die anderslautenden religiösen Überzeugungen stellen keine prinzipielle Schranke für den gesellschaftlichen Verkehr von »wahren« Christen mit ihnen dar.

Insgesamt zeigt sich in dem Gutachten also eine zweifache Tendenz, mit der die Gutachter auf das bestehende Faktum von Mehrkonfessionalität bzw. Multireligiosität in einer Stadtgesellschaft reagieren: Auf der einen Seite zielen sie auf eine umfangreiche Integration der fremdkonfessionellen bzw. -religiösen Menschen in der Sphäre stadtbürgerlicher Öffentlichkeit und Ordnung ab. Auf der anderen Seite aber geschieht diese Integration unter striktem Ausschluss der religiös-kirchlichen Partizipation anderer Konfessionen oder Religionen an eben dieser Öffentlichkeit und Ordnung. So steht etwa die Bestattung fremdkonfessioneller Menschen nach je ihrem spezifischen Ritus überhaupt nicht im gedanklichen Horizont der Gutachter. Das hier vorgelegte theologische Wahrnehmungsmuser ist also von einem Nebeneinander von, wenn man so will, »bürgerlicher« Integration und kirchlichem Paternalismus bestimmt. Natürlich wirkt dieses Nebeneinander insofern abstrakt, da es eben nicht an einer wirklich konkreten Stadtsituation entwickelt wurde. Das

33 Zu den verschiedenen begrifflichen Differenzen von »öffentlich« und »nicht-öffentlich« in der Frühen Neuzeit vgl. Lucian Hölscher, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1979.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

machte die hier vorgelegten Argumente jedoch, wie die Wirkungsgeschichte des Gutachtens von 1614 zeigt, in anderen Situationen instrumentalisierbar, auch und gerade in Konflikten innerhalb von lutherischen Eliten.

Die 1614 geäußerte, indiziengestützte Annahme, dass die Gutachtenanfrage aus Hamburg käme[34], erwies sich in der Rückschau als wohl nicht ganz korrekt. Denn das Gutachten tauchte zwanzig Jahre später in Lübeck wieder auf. Das geschah während eines Streits um »Calvinistenbegräbnisse« zwischen dem Lübecker geistlichen Ministerium, also der Vertretung der lutherischen Pfarrerschaft, und dem Rat der Stadt 1633/34. Es war nicht das erste Mal, dass die Vertreter beider Seiten über dieses Thema aufeinanderprallten. Schon früher waren immer wieder divergierende Einschätzungen zwischen dem Rat und dem Ministerium zutage getreten, ob ein zu beerdigender »Calvinist« der hier schon vorgestellten Unterscheidung gemäß als »Einfältiger« oder »Mutwilliger« angesehen wurde. Diesmal ging der Rat jedoch noch einen Schritt weiter und wollte eine prinzipielle Freigabe der Begräbnisse für Reformierte durch lutherische Pfarrer im Lübecker Stadtgebiet durchsetzen[35]. Hierzu legte der Rat dem Senior des Lübecker Ministeriums Nikolaus Hunnius (1585–1643), der von 1616 bis 1623 Professor der Theologie in Wittenberg gewesen war, ein umfangreiches – leider nicht erhaltenes – Begründungsschreiben vor. Gegen dieses Schreiben intervenierte Hunnius und legte zur Vorbereitung einer Gegenschrift die Argumente des Rats verschiedenen Theologische Fakultäten zur Begutachtung vor.

Pikanterweise war unter den Argumenten des Rates für das »Calvinistenbegräbnis« auch das Gutachten aus dem Jahr 1614 aufgeführt[36]. Und

34 Siehe oben bei Anm. 22.

35 Vgl. zu diesem Konflikt und seinem Kontext Wolf-Dieter Hauschild, Zum Verhältnis Staat – Kirche im Lübeck des 17. Jahrhunderts (1970), in: Ders., »Suchet der Stadt Bestes«. Neun Jahrhunderte Staat und Kirche in der Hansestadt Lübeck, hg. v. Antjekathrin Grassmann / Andreas Kurschat, Lübeck 2011, S. 169–187. Zur konfessionellen Entwicklung der Region vgl. den Überblick: Antjekathrin Grassmann, Lübeck, Freie Reichsstadt und Hochstift. Wendische Hansestädte Hamburg, Wismar, Rostock, Stralsund, in: Anton Schindling / Walter Ziegler (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 6: Nachträge, Münster 1996, S. 114–128.

36 Deutlich wird das später hervorgehoben: [Nikolaus Hunnius], D. Nicolaus Hunnius Namens E. E. Ministerii zu Lübeck im Märzmonat 1634. angefaßte Deduction, daß die jurisdictio ecclesiastica nicht E. E. Ratz allein, mit Ausschließung E. E. Ministerii gebühre, in: Christian Ziegra, Sammlung von Urkunden, theologischen und juristischen Bedenken, Verordnungen, Memorialen, Suppliken, Decreten, Briefen, Lebensbeschreibungen, kleinen Tractaten u. d. g. m. als eine Grundlage zur Hamburgischen Kirchenhistorie neuerer Zeiten, aus welcher der ordentliche Verlauf und die eigentliche Beschaffenheit der zur hamburgischen Kirchen-Gelehrten- und Schul-Historie gehöriger Sachen […], Theil III, Hamburg 1767, S. 453–614, hier S. 498.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Hunnius weist in seiner Gutachtenanfrage an die Wittenberger Fakultät vom 31. Dezember 1633 direkt auf dieses Gutachten, ohne freilich auf den Ursprungsort des Wortlauts zu verweisen, hin:

Etliche Theologi statuiren/ daß Lutherani umb zu erweisen/ was Geistes Kinder sie sind/ und daß sie den *affecten* nicht indulgiren/ *Calvinianos*, *Pontificios*, und andere Schwermer/ da sie nur nicht *praefracti* sind/ mit *Ceremoniis* begraben/ und die Prediger der Leiche folgen sollen[37].

Ob die damaligen Fakultätsangehörigen in Wittenberg: Wilhelm Leyer I. (1592–1649), Jacob Martini (1570–1649), Paul Röber (1587–1651) und Johan Hülsemann Sr. (1602–1661) von dem früheren Gutachten wussten oder es sogar nachgeschlagen haben, ist unbekannt. Jedenfalls widersprechen sie dieser Ansicht in ihrem Gutachten vom 13. Januar 1634 nicht grundsätzlich[38]. Allerdings verschärfen sie mit Bezug auf die Beerdigung eines »Mutwilligen« im Fall seines illegales Aufenthalts in der Stadt den Ton erheblich:

Und zum fall sie wider deß Magistrats willen sich bey Euch enthalten/ und also weder als Bürger/ noch als ein beliebter Gast/ noch als ein Bekenner zu eurer Gemeine gehöret hätte/ hielten wirs fürs füglichst/ daß sie gar aus der Dioecesi geschaffet/ und anderswo von den Ihrigen beschicket würde[39].

Diese Verschärfung des Tons mit Bezug auf die »Mutwilligen«, und zwar nur die, ist auch in den anderen Gutachten zu verfolgen, die Hunnius eingeholt hat[40]. Und der Grund für dieses zunehmende Bemühen um eine stärkere konfessionelle Markierung gegenüber den »Calvinisten« ist nicht zuletzt darin zu erblicken, dass der Lübecker Begräbnisstreit auch eine stark kirchenpolitische Dimension besaß: Denn sollte die Entscheidung, wer auf den lutherischen Friedhöfen Lübecks beigesetzt wird, wirklich einzig und allein durch einen Ratsbeschluss festgelegt werden können? Diese Frage verneinten die lutherischen Theologischen Fakultäten einhellig. Das vom Rat dafür angeführte Argument, dass der Rat seit dem Passauer Vertrag 1552 die umfassende Reli-

37 Niklaus Hunnius, Schreiben an die Wittenberger Fakultät [21. Dezemerb 1633], in: Calov u.a., Consilia, Theil I: Von Biblischen/ Kirchen/ und Ministerial-Sachen, S. 486f., hier S. 486.

38 Gutachten der Wittenberger Fakultät [datiert 13. Januar 1634], in: Ebd., S. 487–489.

39 Ebd., S. 488.

40 Vgl. dazu Christopher Voigt-Goy, Adiaphora und Toleranz, in: Klaus Fitschen u.a. (Hg.), Kulturelle Wirkungen der Reformation / Cultural Impact of the Reformation. Kongressdokumentation Lutherstadt Wittenberg August 2017, 2 Bde., Leipzig 2019, Bd. 1, S. 443–450.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

gionshoheit und also auch die Kompetenz zur Festlegung des Konfessionsstandes der Stadt besäße, wird als ungültig angesehen. *Pars pro toto* waren es hier wieder die Wittenberger, die das auf den Punkt brachten:

> Als denn ebener massen/ als der *Jurisdiction* welche euren Magistrat, vermöge deß Passawischen Vertrages zustehen soll/ wir nicht erkennen noch vermuthen können/ daß derselbige/ wenn einmal die alleinseligmachende Luerhische Religion öffentlich bey und von ihrer Stadt angenmommen ist/ sich unterfangen werde/ in gedachter Religion Kirchengebräuchen/ ohne vorgangenes Urtheil und Belieben der Geistlichkeit/ als der Mittels-Personen/ durch welche die geistliche Jursidiction sol geübet werden/ Ichtwas ärgerliches zu ändern/ zumal in genannten Passawischen Vertrags kein Titul noch vernünfftige folge zu finden/ dadurch ein solches unvermuthliches könte behauptet werden[41].

Markant wird an dieser Position der Wittenberger Fakultät deutlich, wie auch die kirchlichen lutherischen Eliten sich die eingangs umrissene reichsrechtliche Unklarheit über die tatsächliche Religionshoheit der Reichsstädte nutzbar machen konnten. Sie versuchten die Aus-, in ihrer Sicht: Überdehnung des politischen Zugriffs auf die lutherischen Kirchentümer zu hindern, indem sie aus der reichrechtlichen Unsicherheit ein gleichsam faktisch sich ergebendes Kooperationsgebot von politischer und kirchlicher Führung in einer Stadt folgerten. Für diesen Konflikt zwischen Rat und Ministerium, der auch nach der Beilegung des Begräbnisstreits der 1630er Jahre in Lübeck latent blieb, war das Gutachten von 1614 nicht mehr von Belang. Seine Bedeutung erschöpft sich darin, dass es im Kontext eines wenig erfolgreichen Versuchs seitens des Stadtrats stand, mit der Wittenberger Autorität von 1614 die theologischen und kirchlichen Opponenten der Gegenwart aus dem Feld zu schlagen.

Schon durch seinen Einsatz im Lübecker Streit hatte sich der Charakter des Gutachtens von 1614 geändert: Zielte es ursprünglich darauf ab, eine normativ verantwortbare lutherische Position zum Faktum städtischer Mehrkonfessionalität zu formulieren, so wurde es 20 Jahre später zu einem politischen Argument. Noch einmal wechselte der Charakter des Gutachtens, als es 1664 in die gedruckte Gutachtensammlung aufgenommen wurde, die der Wittenberger Theologe Abraham Calov (1612–1686) federführend herausgab, die *Consilia Theologica Witebergensia*[42]. Zu diesem Zeitpunkt waren durch den Westfälischen Frieden von 1648[43] die Verhältnisse zum »Calvinismus« insofern geklärt, als dass an dessen Zugehörigkeit zu den »Augsburger

41 Gutachten der Wittenberger Fakultät [datiert 13. Januar 1634], S. 489.
42 Calov u.a., Consilia.
43 Text nach: Die Westfälischen Friedensverträge vom 24. Oktober 1648. Texte und Übersetzungen, URL: <http://www.pax-westphalica.de> (10.09.2018).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Konfessionsverwandten« reichsrechtlich nicht mehr zu zweifeln war (Art. VII §. 1 IPO). Zugleich hatte der Friedensschluss ein allgemeines Diskriminierungsverbot der Anhänger der anerkannten Konfessionen erlassen (Art. V §. 35 IPO).

In das Werk Calovs wurde das Gutachten von 1614 in den dritten Teil der Sammlung, die den »Moral- und Policey-Sachen« – also der äußeren Ordnung der Gesellschaft gewidmet ist – aufgenommen. Es diente nun als Aufweis dafür, dass es schon lange vor den Bestimmungen des Westfälischen Friedens den lutherischen Kirchen an der diskriminierungsfreien Integration anderer Konfessionen gelegen war, wodurch die nachhaltige Komplementarität von Reichsrecht und Luthertum herausgestrichen wurde. Durch den Druck des Gutachtens von 1614 brachten somit die Wittenberger Theologen der 1660er Jahre ihre Selbstwahrnehmung als einer – verkürzend und modernisierend gesprochen – »staatstragenden« Elite zum Ausdruck.

In diesen Veränderungen des Charakters des Gutachens von 1614 von seinen Ursprungssituation bis hin zu seiner Drucklegung wird – zusammenfassend geurteilt – deutlich, wie sich anfänglich eher abstrakt entworfene lutherische Wahrnehmungsmuster mehrkonfessioneller Stadtgesellschaften durch Neukontextualisierungen in ihrer Funktion wandeln: Es werden, wie im Fall des Lübecker Begräbnisstreits, argumentative Erwartungen in dieses Wahrnehmungsmuster projiziert (wenn auch mit wenig politischem Erfolg) und es gerinnt im Kontext seiner Drucklegung zu einem Bestandteil der in Wittenberg gesammelten und öffentlich gemachten »lutherischen« Tradition. In diesem Wandel wird das ursprüngliche situativ gebildete Wahrnehmungsmuster zu einem Element »des« Luthertums. Dass dabei jeweils nur einzelne Elemente und Anliegen des anfänglichen Wahrnehmungsmusters zur Geltung kommen, dürfte offensichtlich sein. Doch das ändert an der schlussendlich von den Wittenbergern entworfenen, keineswegs erfolglosen Fiktion nichts, dass eben »das« Luthertum zu fremdkonfessionellen Menschen immer schon eine bestimmte – paternalistisch-integrative – Position bezogen hat.

Auch in diesen Prozessen, in denen sich eher momentane Abgrenzungs- und Integrationsentwürfe zu dauerhaften Wahrnehmungsvorgaben gegenüber anderen Konfessionen und Religionen verfestigen, bildet sich also »Konfessionalität im Konflikt«: Denn wie das hiesige Beispiel zeigt, waren es ja gerade kirchenpraktische Konfliktsituationen und reichsrechtliche Positionierungsnotwendigkeiten, die das Gutachten von 1614 zu einem Ausdruck »rechten« lutherischen Wahrnehmens fremder Konfessionen in einer frühneuzeitlichen Stadt machten.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Nina-Maria Klug

»Erhalt uns Herr bei deiner Wurst«

Zur öffentlichkeitswirksamen Darstellung des konfessionellen Gegenübers im konfessionspolemischen Flugblatt zum Reformationsjubiläum 1617

1. Hinführung

Die Zeit nach dem Augsburger Religionsfrieden 1555 ist geprägt von einem »hundertjährigen Ringen«[1] zwischen den fortan auf reichsrechtlicher Grundlage autorisierten Konfessionsparteien. Im Zentrum der konfessionellen Konflikte stand von nun an das Anliegen der »Erweiterung des eigenen und d[er] Beschneidung des gegnerischen religiösen Machtbereichs im Reich«[2]. Im Rahmen dieser Auseinandersetzungen verstanden sowohl römische wie auch lutherische Konfessionsangehörige ihr Bekenntnis als *confessio catholica,* d.h. als alleinige Trägerin des Evangeliums Jesu. Mit einem solchen Selbstverständnis ging zugleich eine bestimmte Wahrnehmung des konfessionell Anderen einher: Begriff man die eigene Seite als »exklusives Sprachrohr der *einen* geoffenbarten Wahrheit«[3], dann konnte das konfessionelle Gegenüber keinen Anteil an dieser Wahrheit, der *veritas christiana*, haben. Die zeitgenössische Argumentation für die eigene Konfession ist vor dem Hintergrund entsprechender Annahmen also stets auch als eine Argumentation gegen die andere Konfession zu verstehen. Vice versa ist eine Argumentation, die die Unrechtmäßigkeit, die Unchristlichkeit der anderen Konfession zu belegen bestrebt ist, immer zugleich – *ex negativo* – auch als eine Argumentation für den Wahrheitsanspruch der eigenen zu begreifen. Dies schlägt sich in den Texten der konfessionell Agierenden in vielfältiger Weise nieder. Als »kollektives Gedächtnis«[4] einer konfliktreichen Zeit religiös-institutioneller Plura-

1 Martin Heckel, Deutschland im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1983, S. 67.
2 Ebd.
3 Hubert Jedin, Katholische Reformation oder Gegenreformation?, in: Ernst Walter Zeeden (Hg.), Gegenreformation, Darmstadt 1973, S. 46–81, hier S. 85f.
4 Aleida Assmann / Jan Assmann, Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis, in: Funkkolleg Medien und Kommunikation. Studienbrief 5, Weinheim u.a. 1990, S. 41–82.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

lisierung und dogmatischer Diversifizierung zeugen diese Texte in differenzierter Weise davon, wie konfessionelle Selbst- bzw. Fremdwahrnehmungen generiert und gefestigt wurden, wie der eigene Wahrheitsanspruch in diesen Jahren des endgültigen Auseinanderbrechens der abendländischen Christenheit entfaltet, begründet und behauptet wurde. Sie zeigen uns heute noch die argumentativen Strategien auf, mit denen bekenntnisgeleitet Agierende damals ihre eigenen konfessionellen Prinzipien und Lehrinhalte gegen diejenigen der Gegenseite als die einzig authentischen durchzusetzen versuchten.

Steht eine Argumentation im Zentrum der textuellen Themenentfaltung, die aus der negativen Darstellung des konfessionellen Gegenübers, seiner Tradition und Lehre, die explizite oder implizite Konklusion seiner notwendigen Ablehnung zieht und auf diese Weise die eigene Konfession implizit oder explizit als einzig wahre zu legitimieren sucht, werden diese Texte im Rahmen des vorliegenden Beitrags als *konfessionspolemisch* bezeichnet. Unter das Hyperonym werden hier also all jene Texte gefasst, die sich entsprechende thematisch-funktionale Eigenschaften teilen, ohne dass damit zwangsläufig auch eine Beurteilung dieser Texte als »unsachlich« oder »aggressiv« einherginge.

Vielmehr werden dem Konfessionspolemischen hier ganz verschiedene zeitgenössische Textsorten subsumiert, von denen einige in diesem Studienbuch exemplarisch behandelt werden. Sie reichen von universitätstheologischen *Disputationes*, mehrbändigen, in lateinischer Sprache verfassten Buchpublikationen, die sich in differenzierter, umfangreicher Argumentation an eine kleine gelehrte (lateinische) Teilöffentlichkeit richteten[5], bis hin zu *Flugblatttexten*, die mit ihrer notwendigerweise sehr knappen, plakativen Darstellung in der deutschen Volkssprache eine größtmögliche Öffentlichkeit im Blick hatten, zu der auch und vor allem theologische Laiinnen und Laien, Angehörige des gemeinen Standes, gehörten.

Bereits die beiden benannten Beispiele zeigen also: Über die thematisch-funktionalen Gemeinsamkeiten hinaus weisen die konfessionspolemischen Texte der Zeit deutliche Unterschiede auf, die nicht nur die spezifischen Bekenntnisse derjenigen betreffen, die die Texte verfasst haben, sondern ebenso die Gruppen von Rezipierenden, die mit den konfessionspolemischen Publikationen angesprochen werden sollten. Entsprechend unterscheiden sich auch die Medien und die spezifischen Formen rezipierendenorientierter sprachlicher und nichtsprachlicher Ausgestaltung, die für die Artikulation und Verbreitung der konfessionspolemischen Inhalte, zur Durchsetzung der konkreten kommunikativen Ziele gewählt wurden.

5 Vgl. dazu beispielsweise den Beitrag von Christian V. Witt in diesem Band.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Im Rahmen des vorliegenden Beitrags sollen einige Aspekte konfessionspolemischer Textgestaltung im 17. Jahrhundert am Beispiel der zeitgenössischen Flugblattkommunikation umrissen und im Beispiel- bzw. Analyseteil dieses Beitrags (vgl. II. und III.) auf der Basis eines konkreten Textbeispiels illustriert werden, das im Umfeld des Reformationsjubiläums 1617 entstanden ist und als exemplarisch für andere Flugblattpublikationen der Zeit begriffen werden kann.

Das Flugblatt ist ein Printmedium der konfessionellen Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert. Es erwies sich dann als das »wichtigste Medium«[6] der Zeit, wenn es darum ging, Texte – in diesem Fall: konfessionspolemische – für »eine breitere und nicht-lat. ›Öffentlichkeit‹«[7] verfügbar zu machen. Gemeint ist damit eine Öffentlichkeit, die erstmals auch solche Teile der Bevölkerung einschloss, die zuvor von schriftlichen Formen der Kommunikation gänzlich ausgeschlossen waren, weil sie weder finanzielle Mittel für den Erwerb von Publikationen aufwenden konnten noch die Fähigkeit besaßen, schriftliche Texte selbst zu lesen[8].

Mit der Hinwendung zum »gemeinen Mann« stehen Flugblattpublikationen, die um die »Eingliederung von bisher von der literarischen Kommunikation ausgeschlossenen sozialen Schichten«[9] bemüht waren, fest in einer Tradition, die mit der lutherischen Reformation angestoßen und

6 Claudia Brinker-von der Heyde, Neue Weltordnungen im Zeichen des Antichrist. Radikale Reformer entwerfen ihre ideale Gesellschaft, in: Anil Bhatti / Horst Turk (Hg.), Reisen, Entdecken, Utopien. Untersuchungen zum Alteritätsdiskurs im Kontext von Kolonialismus und Kulturkritik, Bern 1998, S. 29–40, hier S. 29.

7 Ebd.

8 Trotz der allmählichen Zunahme der Alphabetisierung im Zuge der Reformation waren noch bis weit ins 17. Jahrhundert hinein nur geringe Teile der Bevölkerung, d.h. konkret: nicht mehr als ca. 5 Prozent der Stadt- und höchstens 1 Prozent der Landbevölkerung fähig, Texte zu lesen. Dies betrifft nicht nur lateinischsprachige Texte, sondern auch solche, die in der Volkssprache verfasst waren. Vgl. dazu u.a. Rolf Engelsing, Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft, Stuttgart 1973; Erich Schön, Geschichte des Lesens. Ein knapper Überblick, in: Ders., Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlung des Lesers. Mentalitätswandel um 1800, Stuttgart 1987, S. 31–61, hier S. 37f.; Hans-Martin Gauger, Geschichte des Lesens, in: Hartmut Günther / Otto Ludwig (Hg.), Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung, Berlin u.a. 1994, 1. Halbbd., S. 65–84. Vgl. zur volkssprachlichen Publizistik allgemein zudem Hans-Joachim Solms, Soziokulturelle Voraussetzungen und Sprachraum des Frühneuhochdeutschen, in: Werner Besch u.a. (Hg.), Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung, Berlin u.a. ^{2}2000, S. 1513–1527, hier S. 1524.

9 Britt-Marie Schuster, Die Verständlichkeit von frühreformatorischen Flugschriften. Eine Studie zu kommunikationswirksamen Faktoren der Textgestaltung, Hildesheim 2001, S. 8.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

theologisch begründet wurde. Die seit den Jahren der frühen Reformation »explosionsartig«[10] ansteigende Flugblattproduktion ist als deutlicher Ausdruck einer besonderen Haltung des Protestantismus gegenüber dem gemeinen Volk zu verstehen[11], vor deren Hintergrund »traditionelle, auf bestimmte gesellschaftliche Segmente und Trägerschichten gerichtete, spezialisierte Kommunikationsweisen (v.a. akademisch-theologische) partiell umgestaltet, bzw. ihrer Exklusivität beraubt«[12] wurden. Entsprechend verwundert es nicht, dass die Flugblattproduktion des 16. und 17. Jahrhunderts durchweg von lutherischen Texten dominiert wird[13]. Sieht man von wenigen Ausnahmen ab, kann gesagt werden: Papstkirchlich Agierende nutzten das Medium vor dem Hintergrund ihrer andersgearteten theologischen Selbstkonzeption erst relativ spät. Erst nach dem Abschluss des Trienter Konzils lässt sich eine deutlichere Beteiligung römisch-katholischer Autoren an der Flugblattproduktion feststellen[14]. Bekenntnismäßig gefestigt und durch das Tridentinum gestärkt, trat nun auch die katholische Seite aus ihrem bislang hauptsächlich in lateinischer Sprache geführten Gelehrtendiskurs hinaus und bediente sich im Anliegen einer umfassenden Rekatholisierung der Gesamtbevölkerung sowohl in medialer Hinsicht wie auch mit Blick auf die spezifische Textgestaltung vermehrt derjenigen »publizistischen Waffen«, die ihre breite öffentliche, auch Teile der gemeinen Bevölkerung erreichende Wirkungsmacht in den letzten Jahrzehnten lutherischer Nutzung bereits deutlich bewiesen hatten.

10 Harry Oelke, Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter, Berlin u.a. 1992, S. 95.

11 Vgl. zur Übersetzungskonzeption Martin Luthers ausführlich Andreas Gardt, Die Übersetzungstheorie Martin Luthers, in: ZDP 111 (1992), S. 87–111. Siehe daneben auch: Werner Besch, Bibelübersetzungen im 16. Jahrhundert ohne kodifizierte Schriftsprache? Sprachregionalität in Deutschland als zusätzliches Übersetzungsproblem, in: Walter Gross (Hg.), Bibelübersetzung heute – Geschichtliche Entwicklungen und aktuelle Anforderungen. Stuttgarter Symposion 2000, Stuttgart 2001, S. 73–93 und Heinz Bluhm, Martin Luther. Creative Translator, St. Louis 1965.

12 Schuster, Die Verständlichkeit von frühreformatorischen Flugschriften, S. 8. Siehe auch: Utz Maas, Lesen – Schreiben – Schrift. Die Demotisierung eines professionellen Arkanums im Spätmittelalter und der frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 59 (1985), S. 55–81.

13 Vgl. u.a. Wolfgang Harms, Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts. Einleitung, Tübingen 1985, Bd. 1, Teilbd. 1, S. I–XIII, hier S. X; Hermann Wäscher, Das deutsche illustrierte Flugblatt. Von den Anfängen bis zu den Befreiungskriegen, Dresden 1955, Bd. 1, S. 7.

14 Vgl. dazu differenziert: Oelke, Konfessionsbildung, sowie Nina-Maria Klug, Das konfessionelle Flugblatt 1563–1580. Eine Studie zur historischen Semiotik und Textanalyse, Berlin u.a. 2012.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Werden *Medien* als technische Träger von Zeichen sprachlicher oder nichtsprachlicher (z.B. bildlicher, musikalischer) Art begriffen[15], die den äußeren Rahmen der Kommunikation bilden und helfen, Grenzen der raumzeitgebundenen mündlichen Kommunikation von Angesicht zu Angesicht zu überschreiten, so hatte bereits die Wahl des Mediums, über das der jeweilige konfessionspolemische Text verbreitet wurde, relevante Folgen für die mögliche Reichweite seiner Rezeption. Denn das Medium legte nicht nur fest, wie weit, schnell oder beständig sich bestimmte Textinhalte verbreiten ließen. Es bestimmte auch, welchen Umfang ein Text haben konnte oder welche Kreise von Rezipierenden mit dem jeweiligen konfessionspolemischen Text potenziell erreicht wurden. Wenn man mediale Eigenschaften des frühneuzeitlichen Flugblatts knapp umreißen möchte, so lässt sich sagen: In medialer Hinsicht ist das Flugblatt ein »einseitig mit Lettern oder einem graphischen Druckverfahren (im 16. Jahrhundert v.a. Holzschnitt, seit dem 17. Jahrhundert vorrangig Kupferstich) oder aus einer Kombination beider Verfahren«[16] bedruckter, ungefalteter Papierbogen im zumeist hochformatigen Großfolio- oder Folioformat[17]. Bereits durch diese schlichten medialen Eigenschaften kamen dem *Einblattmedium* bestimmte gesellschaftliche Vorteile[18] zu, die kleinformatige, mehrblättrige Printmedien der Zeit (wie das Buch oder die Flugschrift)[19]

15 Stephan Habscheid, »Medium« in der Pragmatik. Eine kritische Bestandsaufnahme, in: Deutsche Sprache 28 (2000), S. 126–143, hier S. 138.

16 Rolf Wolf Brednich, Flugblatt. Flugschrift, in: EdM, hg. v. Rudolf Wilhelm Brednich, Berlin u.a. 1982, Bd. 4, S. 1339–1358, hier S. 1340.

17 Vgl. z.B. Wolfgang Harms, Flugblatt – Flugschrift, in: LGB², hg. v. Severin Corsten u.a., Stuttgart ²1987, Bd. 2, S. 622–624.

18 Daneben hatte eine Flugblattpublikation gegenüber einer Buchpublikation auch einige Nachteile, die nicht nur die mögliche Differenziertheit der Argumentation betrafen, sondern auch das Potenzial zur Textüberlieferung. Als Einblattdrucke sind Flugblätter als *Verbrauchsmedien* zu begreifen, die nicht daraufhin angelegt waren, einen längeren Zeitraum zu überdauern. Das dünne Papier, das große (und damit) sperrige Format des Flugblatts, seine Einbandlosigkeit, der geringe materielle Wert und sein hoher Aktualitätsbezug setzten das Flugblatt in besonderem Maße dem Verwittern und Veralten aus. Nicht zuletzt aus diesen medialen Eigenschaften resultiert der hohe Überlieferungsverlust von Flugblättern des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie »k[am]en in viele Hände und w[u]rden dadurch verbraucht. Hinzu kommt, dass die Angegriffenen Interesse an der Vernichtung der Blätter ha[tt]en. […] So sind von vielen Drucken, deren Existenz durch Ratsakten bekannt ist, überhaupt keine erhalten« (Wäscher, Das deutsche Flugblatt, S. 7f.). Die »Verlustquote [ist] deshalb ungewöhnlich hoch« (Wolfgang Harms, Flugblatt, in: Killy Literaturlexikon, hg. v. Wilhelm Kühlmann, Berlin 1992, Bd. 13, S. 306f., hier S. 306). Noch Mitte des 18. Jahrhunderts kommen auf ein erhaltenes schätzungsweise 10.000 verlorene Flugblätter (vgl. ebd.).

19 Von Buchpublikationen unterscheiden sich Flugschriften vor allem in dreierlei Hinsicht: Erstens haben sie mit durchschnittlich 8 bis 25 Seiten einen deutlich geringeren Umfang. Zweitens sind sie anders als Bücher einbandlos. Drittens haben sie ein kleineres Format (i.d.R. Oktav) als Buchpublikationen der Zeit, die üblicherweise im Folio- oder sogar Großfolioformat publiziert wurden. Vgl. zur Beschreibung von Flugschriften z.B. Johannes Schwitalla, Flugschrift, Tübingen 1999; s. zu Aspekten

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

nicht in gleicher Weise für sich beanspruchen konnten. Sie ließen das Flugblatt zum wichtigsten und potenziell wirkungsmächtigsten *Massenmedium* der Zeit werden, das zwar wenig Raum bot für Texte mit einer differenzierten Argumentation, dafür aber schnell und in hoher Auflage[20] produziert, verbreitet und rezipiert werden konnte. Aus dieser Eigenschaft resultierte auch die zeitgenössische Bezeichnung »newe zeytung«[21]. Denn die herstellungstechnischen Faktoren gewährten dem Flugblatt einen besonders hohen Grad an Aktualität. Es eignete sich so hervorragend zur schnellen Thematisierung aktueller Ereignisse[22]. Als Einblattdruck ließ sich das Flugblatt zudem kostengünstiger erwerben als andere Printmedien der Zeit. Zwar lag auch das Flugblatt mit seinem Verkaufspreis[23] außerhalb der Kaufkraft weiter Teile der Bevölkerung, mit Blick auf die Rezeptions- bzw. Kommunikationsstruktur der Frühen Neuzeit, in der Texte nur selten für den Privatbesitz angeschafft

zeitgenössischer Mediennutzung Silvia Serena Tschopp, Frühneuzeitliche Medienvielfalt. Wege der Popularisierung und Instrumentalisierung eines historisch begründeten gesamteidgenössischen Bewusstseins im 16. und 17. Jahrhundert, in: Wolfgang Harms / Alfred Messerli (Hg.), Wahrnehmungsgeschichte und Wissensdiskurs im illustrierten Flugblatt der Frühen Neuzeit (1450–1700), Basel 2002, S. 415–440.

20 Man kann von etwa 1000–1500 Exemplaren pro Auflage ausgehen. Da Flugblätter jedoch in aller Regel mehrfach aufgelegt wurden und Praktiken des illegalen »Abkupferns« oder des handschriftlichen Abschreibens von Flugblatttexten mehr die Regel als eine Ausnahme darstellten, kann davon ausgegangen werden, dass die tatsächliche Zahl von Blättern, die in Umlauf gebracht wurden, deutlich höher anzusetzen ist. Siehe dazu u.a. Bruno Weber, Wunderzeichen und Winkeldrucker 1543–1586. Einblattdrucke aus der Sammlung der Wickiana in der Zentralbibliothek Zürich. Faksimile- und Kommentarbd., Zürich 1972, S. 29 und Eva-Maria Bangerter-Schmid, Herstellung und Verteilung von Flugblättern und Flugschriften in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Joachim-Felix Leonhard u.a. (Hg.), Medienwissenschaft. Ein Handbuch zur Entwicklung der Medien und Kommunikationsformen, Berlin u.a. 1999, 1. Teilbd., S. 785–789.

21 Anders als es der moderne Begriff des Flugblatts vermuten lässt, bezieht sich die seit der Frühromantik durch Christian Friedrich Daniel Schubart geprägte und vom französischen *feuille volante* abgeleitete Metapher des »Fliegens« zwar auf die schnelle Herstellbarkeit der Drucke, nicht aber auf ihre kostenlose Massenverteilung, wie sie für heutige Flugblätter oder Flyer typisch ist. Das Prädikat des Fliegens erhielt das Flugblatt deshalb, weil dieses Medium binnen kürzester Zeit heterogene, zumeist auf aktuelle Geschehnisse bezogene Inhalte größeren Menschenmengen über regionale und soziale Grenzen hinweg vermitteln konnte. Siehe dazu z.B. Tschopp, Frühneuzeitliche Medienvielfalt, S. 423 und Frédéric Hartweg, Buchdruck und Druckersprachen der frühneuzeitlichen Periode, in: Hans-Joachim Köhler (Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit. Beiträge zum Tübinger Symposium 1980, Stuttgart 1981, S. 128–165.

22 Siehe dazu Wäscher, Das deutsche Flugblatt, S. 7; vgl. auch Jörn Münkner, Eingreifen und Begreifen. Handhabungen und Visualisierungen in Flugblättern der Frühen Neuzeit, Berlin, S. 9f.

23 Vgl. dazu im Einzelnen Michael Schilling, Bildpublizistik der frühen Neuzeit. Aufgaben und Leistungen des illustrierten Flugblatts in Deutschland bis um 1700, Tübingen 1990. Siehe ferner auch: Weber, Wunderzeichen, S. 29f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wurden (nicht zuletzt deshalb, weil weite Teile der Bevölkerung gar nicht lesen konnten), gingen mangelnde Kaufkraft und fehlende Lesekompetenz nicht zwingend mit dem Ausschluss aus der Rezeption einher.

Das Lesen schriftlicher Texte vollzog sich nämlich »keinesfalls nur in Form von persönlicher Lektüre mit individueller Reflexion«[24]. Lesen war in diesen Jahren »mehr ein lautes als stummes Lesen, mehr eine soziale und kollektive als private Sache«[25]. Die Rezeption von Texten wurde oft zum öffentlichen Ereignis. Sie brachte Lesefähige mit Nicht-Lesekundigen zusammen. Die Texte wurden von lesefähigen Käufern oder Verkäufern vor einem umstehenden Publikum verlesen oder gesungen, das auf diese Weise selbst dann an den Textinhalten teilhaben konnte, wenn weder Kaufkraft noch Lesekompetenz gegeben waren[26].

Mit seinem großen Format und seiner nur einseitigen Bedruckung fügte sich das Flugblatt optimal in diese öffentliche Rezeptionssituation ein: Es konnte plakativ (z.B. als Anschlag) präsentiert und so während des Verlesens besser als kleinformatige, mehrblättrige Medien der Zeit betrachtet werden. Die Rezeption eines Flugblatts bezog auf diese Weise unterschiedliche Wahrnehmungsmodalitäten mit ein. Sie kann als *audiovisuell* beschrieben werden, weil sie sowohl das Lesen (durch Lesefähige) wie auch das Sehen und Hören (von Leseunkundigen) mit einschloss.

Die vom Medium begünstigte Möglichkeit der audiovisuellen Rezeption, des zeitgleichen Betrachtens des Flugblatts während einer Hörrezeption ist wichtig, will man die besondere öffentliche Wirkungsmacht von Flugblattpublikationen gegenüber anderen Publika der Zeit gänzlich verstehen. Denn die konfessionspolemischen Texte, die über Flugblätter verbreitet wurden, weisen besondere Eigenschaften auf, die schon von ihrer Anlage her stärker an Formen der öffentlichen Textpräsentation und -rezeption in der Frühen Neuzeit angepasst waren als diejenigen anderer zeitgenössischer Medien und Textsorten. Sie konnten die Wirkungsmacht konfessionspolemischer Textinhalte damit auf eine bestmögliche Weise stützen und steigern. Diese spezifischen Textstrategien sollen im Folgenden auf der Basis des Beispieltexts näher betrachtet werden.

24 Rainer Wohlfeil, Reformatorische Öffentlichkeit, in: Ludger Grenzmann / Karl Stackmann (Hg.), Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981, Stuttgart 1984, S. 41–52, hier S. 42.

25 Robert W. Scribner, Flugblatt und Analphabetentum. Wie kam der gemeine Mann zu reformatorischen Ideen?, in: Köhler (Hg.), Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, S. 65–76, hier S. 67.

26 Vgl. Rolf Wolf Brednich, Die Liedpublizistik des 15. bis 17. Jahrhunderts, Baden-Baden 1974 und Klug, Das konfessionelle Flugblatt, S. 29–31.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Der hier als Grundlage der Beispieldiskussion gewählte konfessionspolemische Flugblatttext ist im Umfeld des hundertjährigen Reformationsjubiläums 1617 entstanden.

Im Jahre 1617 feierten zum ersten Mal in der Geschichte des deutschen Protestantismus nahezu alle evangelischen Stände gemeinsam ein Jubelfest zur Erinnerung an die hundertjährige Wiederkehr von Luthers Thesenanschlag. Noch nie zuvor war dieser Gedenktag in der evangelischen Kirche so festlich begangen worden[27].

Bereits die Tatsache, »daß nach der Ankündigung des evangelischen Reformationsjubiläums unverzüglich auch ein katholisches Jubelfest verordnet wurde«[28], zeugt von dem enormen Konfliktpotenzial dieses konfessionellen Großereignisses, das sich auch in der großen Zahl konfessionspolemischer Veröffentlichungen niederschlägt. Wie in den Jahren zuvor zeugt die Publikationslandschaft auch im Umfeld des Reformationsjubiläums von deutlichen konfessionellen Unterschieden. »Die katholischen Autoren bevorzugten für ihre Antworten auf das Reformationsjubiläum« weiterhin »Flugschriften und umfangreiche lateinische Abhandlungen«[29]. Während sich auf lutherischer Seite eine große Zahl konfessionspolemischer Flugblattpublikationen ausmachen lässt[30], kann auf römisch-katholischer nur ein einziges anonym veröffentlichtes Flugblatt belegt werden, das jedoch reißenden Absatz gefunden hat. Das Blatt, das von 1616 bis 1618 in mehreren Auflagen und Versionen mit leicht verändertem Text und Titel publiziert[31] wurde, orientiert sich stark an öffentlichkeitswirksamen Textstrategien, wie sie von lutherischer Seite bereits seit den frühen 20er Jahren des 16. Jahrhundert genutzt und etabliert wurden. Eine Textversion dieses Flugblatts mit dem Titel *D. Martin Luthers Jubel Glaß* aus dem Jahr 1618 soll in Abbildung und Transkription daher Gegenstand der nachfolgenden Beispieldiskussion sein.

27 Ruth Kastner, Geistlicher Rauffhandel. Illustrierte Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617, Frankfurt a.M. 1982, S. 23.
28 Ebd., S. 33.
29 Ebd., S. 226.
30 Bei Kastner, Geistlicher Rauffhandel, findet sich eine umfangreiche Liste aller um das Reformationsjubiläum 1617 entstandenen Flugblätter und Flugschriften beider Konfessionen.
31 Der 1618 publizierte Text *D. M. Luthers Jubel Glaß* lässt sich heute noch an folgenden Standorten nachweisen: Berlin, SB (Inv.Nr. YA 4783), Coburg, Veste (Inv.Nr. XIII,42,78; Neg. Nr. 4554), München, BSB (Inv.Nr. Sign. Einbl. III,60), Ulm, StB (Inv.Nr. V4 3277). Der Text wurde (in leicht textveränderter Form) 1616 zunächst unter dem Titel *D. M. Luthers Grosser Catechismus* publiziert. Folgende Standorte archivieren diese Textversion: Berlin, SB (Inv.Nr. YA 4780), Wolfenbüttel, HAB (Inv.Nr. 38.25 Aug. 2°, fol. 307).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

2. Quellen



D. M. Luthers Jubel Glaß.

IHR liebe Teutsche bsecht mich wol/
Vnd hört was ich euch sagen sol/
Ich bin da nüchter/vnd nit vol.
Martinus Luther he[illegible]
Hat mich zu disen Ehren bracht/
Daß ich hie steh auff dem Papir.
Man truckt vnd kaufft mich für [illegible]
Kein Glaß wa[illegible]
Dem solche Frewd vnd Jubel bschcrdt.
Er Luther vor seim Todt sechs Jar/
Eh dann er gar kam in die Bar/
Hat er groß Gheimnuß prophecept/
Die er mit disem Glaß ander[illegible]
Weil er ein grosser Prophet was/
Gezimmet jhm ein grosses Glaß.
In disem Glaß war allermeist/
Sein Hertz/ sein Seel/ sein gantzer Geist/
Sein gantzer Glaub/ sein gantze Lehr/
Durch diß Glaß prophecepet er/
Das groß vnd frölich Jubel Fest/
Mit disem Glaß tröst er die Gest/
Sein eigne Frewd/ die war so groß/
Daß er auch für sich selber bloß/
Solchs offt a[illegible]ßsoffe hurtig/ rund/
Biß auff den hellen liechten Grund:
Ja auff ein eintzige Colatz/
Seim Gott zu Lob/ dem Pabst zu tratz.
Ich (sagt) der heilig Mann sein glatt/
Wanner mit Ambsdorff truncken hat/
Vnd mit seinem Philip Melanck/
Gut Wittenbergisch Hopfentranck/
Hab er dem Pabst mehr Abbruch thon/
Als kein Fürst/ noch der Keyser schon.
Laß mir das einen Helden sein/
So wol im Bier/ als wol im Wein.
Da sehn wir Lutheraner ebn/
Was er vns für Exempel gebn.
Vnd weichen daruon nit ein Har/
Drumb halten wir diß Jubel Jar/
Iubilæum Iubilosum,
Vitrum valdè gloriosum,
Es gilt Vtz/ auß dem schönen Glaß/
Der thewre Luther gseng vns das.
Es gilt Fritz auff die Zhen Gebott/
Ich halts/ gar vß/ bi Gott/ bi Gott.
Es gilt Lentz ein auffs Jubel Jar/
Den sauff ich ausser gantz vnd gar/
Es gilt ein Lutherischen Suff/
Ich halts/ vnd bring dir noch ein druff.
Luther ging allzeit auff den Grund/
Drumb soff ers rauß in einem Schlund.
Das ist das klare Liecht der Welt/
Welchs Luther auff den Leuchter gstelt.
Wer dises Glaß nicht sehen kan/
Der muß wol seyn ein blinder Man.
Wir Lutheraner Jubiliern/
Wir trincken/ singen/ vnd psalliern:
Erhalt vns Herr bey deiner Wurst/
Ein solches Glaß löscht eim den Durst.
Der Hasenkäß stünd wol darbey/ (frey/
Dann drauff da schmeckt der Wein gar
Versuchs mein Bruder/ leck/ vñ schleck/
Vnd schaw ob dir der Trück nit schmeck.
Diß Fest begehn wir Tag vnd Nacht/
Biß daß die liebe Hayde kracht.
Dem Vatter Luther als zu Ehrn/
Er wöll vns Bier vnd Wein beschern.
So lang wir haben Bier vnd Wein/
Soll am Jubel kein Mangel sein.
Wer ein solchen Propheten ehrt/
Ist eins solchen Prophetens wehrt.

Was wir erzehlt mit kurtzen Worten/
Find sich häuffig an vilen Orten/
In Luthers Büchern hin vnd her/
Dem Bauch außwarten war sein Lehr/
Sein Jubel hielt er in der Welt/
Die Welt gar gern es mit jhm helt.
Vom Fasten werden d'Hund nit Feist/
Drumb er weit anders d'Leut anweist.
Last vns (sagt er) Essen/ vnd Trincken/
Wer wolt jhm da nicht lassen wincken?
Dem gmeinen Mann war diß gar leicht/
Vil ringer als Fasten/ Betten/ Beicht.
Gott hats verhengt/ daß er sein Schand/
Bekent mit eignem Mund vnd Hand.
Man lese nur bloß sein Tisch Zucht/
Die mancher Lutheran verflucht/
Auch seine eigne Predicanten/
Wie gern sie solche jetzt verbanten/
Wormb haben sies nicht thon bezeit?
Ihr Sack ist kommen all zu weit.
In disem Buch rechtschaffen steht/
Was Luther sey für ein Prophet.
Ein voller Zapff/ ein volle Saw/
Ein Esel auß der Haller Taw/
Voll Vnzucht waren seine Niern/
Wann d'Fraw nit will/ so kom die Diern.
Wir (sagt er) Essen/ Trincken/ Feistn/
Vnd füllen d'Wampen biß wir kreistn/
Wir scheissen/ fartzen vns zu Todn/
Diß Tuchs ist vil/ ein gantzer Lodn.
Der Leser bsech den Saubern Luther/
Da wirdt er finden Schmer vnd Butt[illegible]
Den Grauitetisch[illegible] dartzue/
Was er sey für ein Lotter Bue:
Der Nüchter ist vorhin bekan[illegible]
Steth doch sein Glaß
Ob man wol da nichts
Noch seynd die Lutrisch
Damit sie disen Vnfla[illegible]
Vand jhr Blindtheit n[illegible]
mehren/
Heben sie an zu Jubiliern/
Sich selber voppen/ vnd vexirn/
Damit die gantz Posteritet
Mög sehen/ was für ein Prophet
Lutherus gwesen/ den sie g'hert/
Ir eigne Schand eins mehrens g'[illegible]ehrt/
Weil sie ein solche Bestiam,
Vorzogen haben ohne Scham/
Der gantzen alten Heiligkeit/
Sam wäre Ja vor diser Zeit/
Kein Mensch/ Prophet/ Euangelist/
Apostel/ will geschweigen Christ/
Jemals auff diser Erd gewesn/
Welcher so wehrt vnd ausserlesn/
Daß man jhm hett ein Jubel Fest/
So eingesetzt/ wie diser Pest.
Wolan wolan/ jhr habts wol troffn/
Auß Luthers Most habt jhr gesoffn/
IV/ IV/ vnd IV/ daß Gott erbarm/
Wie seyt jhr arme Leuth so arm?
Weil jhr ein solchen Vnflat ehrt/
So seyt jhr seiner Ja wol wehrt.

E N D E.

Getruckt im Jar nach der Geburt vnsers Herrn vnd Heylands Christi Jesu / 1 8.

Abb. 1: *D.M. Luthers Jubel Glaß,* 1618. Exemplar aus: Bayerische Staatsbibliothek/BSB, Sign. Einbl. III,60. URN: urn:nbn:de:bvb:12-bsb00100563-3 (CC BY-NC-SA 4.0). Format: 37,7 x 32,1 cm, Holzschnitt und Typendruck in zwei Spalten.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

D. M. Luthers Jubel Glaß.

IHr liebe Teutsche bsecht mich
wol/
Vnd hört was ich euch sagen
sol/
Ich bin da nüchter/ vnd nit vol.
Martinus Luther hochgeacht/
Hat mich zu disen Ehren bracht/
Daß ich hie steh auff dem Papir.
Man truckt vnd kaufft mich für vnd für/
Kein Glaß ward je auff dieser weldt/
Dem solche Frewd vnd Jubel bscherdt.
Er Luther vor seim Todt sechs Jar/
Eh dann er gar kam in die Bar/
Hat er groß Gheimnuß propheceyt/
Die er mit disem Glaß andeyt.
Weil er ein grosser Prophet was/
Gezimmet jhm ein grosses Glaß.
In diesem Glaß war allermeist/
Sein Hertz/ sein Seel/ sein gantzer Geist/
Sein gantzer Glaub/ sein gantze Lehr/
Durch diß Glaß propheceyet er/
Das groß vnd frölich Jubel Fest/
Mit diesem Glaß tröst er die Gest/
Sein eigne Frewd/ die war so groß/
Daß er auch für sich selber bloß/
Solch sofft außsoffe hurtig/ rund/
Biß auff den hellen liechten Grund:
Ja auff ein eintzige Colatz/
Seim Gott zu Lob/ dem Pabst zu tratz.
Ich (sagt) der heilig Mann fein glatt/
Wann er mit Ambsdorff truncken hat/

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Vnd mit seinem Philip Melanck/
Gut Wittenbergisch Hopfentranck/
Hab er dem Pabst mehr Abbruch thon/
Als kein Fürst/ noch der Keyser schon.
Laß mir das einen Heiden sein/
So wol im Bier/ als wol im Wein.
Da sehn wir Lutheraner ebn/
Was er vns für Exempel gebn.
Vnd weichen daruon nit ein Jar/
Iubilaeum Iubilosum,
Vitrum valdè gloriosum,
Es gilt Utz/ auß dem schönen Glaß/
Der thewre Luther gseng vns das.
Es gilt Fritz auff die Zhen Gebott/
Ich halts/ gar vß/ bj Gott/ bj Gott.
Es gilt Lentz ein auffs Jubel Jar/
Den sauff ich ausser gantz vnd gar/
Es gilt ein Lutherischen Suff/
Ich halts/ vnd bring dir noch ein druff.
Luther ging allzeit auff den Grund/
Drumb soff ers rauß in einem Schlund.
Das ist das klare Liecht der Welt/
Welchs Luther auff den Leuchter gstelt.
Wer dises Glaß nicht sehen kann/
Der muß wol seyn ein blinder Man.
Wir Lutheraner Jubilirn/
Wir trincken/ singen/ vnd pallirn:
Erhalt vns Herr bey deiner Wurst/
Ein solches Glaß löscht eim den Durst.
Der Hafenkäß stünd wol darbey/ (frey/
Dann drauff da schmeckt der Wein gar
Versuchs mein Bruder/ leck/ vnd schleck
Vnd schaw ob dir der Trück nit schmeck.
Diß Fest begehn wir Tag vnd Nacht/
Biß daß die liebe Häyde kracht.
Dem Vatter Luther als zu Ehrn/

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Er wöll vns Bier vnd Wein beschern.
So lang wir haben Bier vnd Wein/
Soll am Jubel kein Mangel sein.
Wer ein solchen Propheten ehrt/
Ist eins solchen Prophetens wehrt.

Was wir erzehlt mit kurtzen Wortn/
Find sich häuffig an vilen Ortn/
In Luthers Büchern hin vnd her/
Dem Bauch außwarten war sein Lehr/
Sein Jubel hielt er in der Welt/
Die Welt gar gern es mit jhm helt.
Vom Fasten werden d'Hund nit Feist/
Drumb er weit anders d'Leut anweist.
Last vns (sagt er) Essen/ vnd Trinckn/
Wer wolt jhm da nicht lassen winckn?
Dem gmeinen Mann war diß gar leicht/
Vil ringr als Fasten/ Betten/ Beicht.
Gott hats verhengt/ daß er sein Schand/
Bekent mit eignem Mund vnd Hand.
Die mancher Lutheran verflucht/
Auch seine eigne Predicantn/
Wie gern sie solche jetzt verbantn/
Wormb haben sies nicht thon beseite
Ihr Sach ist kommen all zu weit.
In disem Buch rechtschaffen steht/
Was Luther sey für ein Prophet.
Ein volle Zapf/ ein volle Saw/
Ein Esel auß der Haller Taw/
Voll Vnzucht waren seine Niern/
Wann d' Fraw nit will/ so kom die Diern.
Wir (sagt er) Essen/ Trincken/ Feisstn/
Vnd füllen d'Wampen biß wir kreistn/
Wir scheissen/ fartzen vns zu Todn/
Diß Luchs ist vil/ ein gantzer Lodn.
Der Leser bsech den Saubern Luthr/

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Da wirdt er finden Schmer vnd Butr.
Den Grauitetischen darzue/
Was er sey für ein Lotter Bue:
Der Nüchter ist vorhin bekannt
Steth doch sein Glaß [da vor der Handt.]
Ob man wol da nichts [laugnen kann /]
Noch seynd die Luttrischn [drob vnd dran /]
Damit sie disen Unflat [ehrn /]
Vnnd ihr Blindtheit [mit Blindtheit]
mehrn/
Heben sie an zu Jubilirn/
Sich selber voppen/ vnd vexirn/
Damit die gantz Posteritet
Mög sehen/ was für ein Prophet
Lutherus gwesen/ den sie g'ehrt/
Ir eigne Schand eins mehrens g'wehrt/
Weil sie ein solche *Bestiam*,
Vorzogen haben ohne Scham/
Der gantzen alten Heiligkeit/
Sam wäre Ja vor diser Zeit/
Kein Mensch/ Prophet/ Euangelist/
Apostel/ will geschweigen Christ/
Jemals auff dieser Erd gewesn/
Welcher so wehrt vnd ausserlesn/
Daß man jhm hett ein Jubel Fest/
So eingesetzt/ wie dieser Pest.
Wolan wolan/ jhr habts wol troffn/
Auß Luthers Most habt jhr gesoffn/
JV/ JV/ vnd JV/ das Gott erbarm/
Wie seyt jhr areme Leuth so arm?
Weil jhr ein solchen Vnflat ehrt/
So seyt jhr seiner Ja wol wehrt.
ENDE.
Getruckt im Jar nach der Geburt
vnsers Heylands Christi Jesu/
[16]18.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

3. Analyse

Die öffentliche – und im vorliegenden Fall auch von römisch-katholischer Seite instrumentalisierte – Wirkungsmacht konfessionspolemischer Flugblatttexte, auf die auch der Einleitungsteil des Beispieltexts hinweist (»Man truckt vnd kaufft mich für vnd für«), liegt zum einen in medialen Eigenschaften der Publikationsform Flugblatt begründet, wie sie oben knapp bezeichnet wurden. Zum anderen tragen jedoch auch spezifische Formen der Textgestaltung und der thematischen Entfaltung zur besonderen Öffentlichkeitswirksamkeit von Flugblatttexten bei. Sie sollen im Folgenden auf Basis des Beispieltexts umrissen werden.

Betrachtet man Flugblatttexte der Zeit, so weisen sie wie der hier besprochene zunächst eine typische Dreiteilung auf. Sie haben einen bildlichen und einen sprachlichen Teil, die unter einer gemeinsamen Überschrift, hier: *D.M. Luthers Jubel Glaß* angeordnet sind. Fasst dabei die Überschrift den Kern des Textinhalts, das Textthema, in prägnanter Weise zusammen, so greift das plakative Bild, das etwa die Hälfte des Satzspiegels einnimmt, das in der Überschrift angezeigte Textthema durch eine formreale Darstellung wieder auf. Im Beispiel zeigt das Bild ein übergroßes Trinkgefäß, das von drei Ringen verziert ist. Sie teilen das Gefäß, das durch die Überschrift als *D.M. Luthers Jubel Glaß* spezifiziert und durch das Determinans »Jubel-« schon durch die Überschrift in direkten Zusammenhang mit dem lutherischen Jubelfest 1617 gesetzt wird, in vier Teile, die von oben nach unten durch sprachliche Inschriften bezeichnet werden: »Die zehen Gebott«, »Der Glaub«, »Das Vatter Unser«, »Der Catechismus gar aus«. Der Fuß des verbildlichten Trinkgefäßes ist durch ein Spruchband ergänzt, auf dem sich die Majuskelinschrift »CATECHISMVS M.LVTHERI« findet. Bereits hier deutet sich an: Um die konfessionspolemische Bedeutung dieses Textes erschließen zu können, reicht die Rezeption der bisher besprochenen Textteile (Überschrift, Bild, Inschriften) nicht aus. Das Bild kann daher kaum als Schriftersatz für nicht-lesefähige Laiinnen und Laien gedacht gewesen sein. Vielmehr ist die parallele Präsentation und Rezeption von Bild *und* Sprache, wie sie durch das großformatige, plakativ präsentierbare Flugblatt in idealer Weise ermöglicht wurde, als conditio sine qua non zeitgenössischer Flugblattrezeption – und damit des Erschließens konfessionspolemischer Textinhalte – zu begreifen. Bild und Sprache des Flugblatttexts sind als deutungsnotwendige Teile eines Gesamttexts zu verstehen, in dem sie sich wechselseitig ergänzen, spezifizieren, verstehbar machen. Dies wird auch in der Einleitung des sprachlichen Flugblatts betont, die eine *audiovisuelle Rezeption*, d.h. sowohl eine Betrachtung des Bildes als auch eine Hörrezeption der sprachlichen Textteile explizit einfordert: »IHr liebe Teutsche bsecht mich wol/ Vnd hört was ich euch sagen sol«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Im Fließtext des Blatts wird das durch Überschrift und Bild indizierte Textthema argumentativ entfaltet. Im Anliegen eines Belehrens (*docere*), Beweisens (*probare*) und Anstachelns (*concitare / movere*)[32] der vom Text angesprochenen Rezipierenden wird hier ein Negativbild des konfessionellen Gegenübers gezeichnet. Im Kern geht es bei diesem Teil des Flugblatttexts darum, die Textrezipientinnen und -rezipienten vom un- bzw. widerchristlichen und damit abzulehnenden Wesen des konfessionell Anderen zu überzeugen. Für den vorliegenden Text bedeutet das: Es geht darum, den Rezipierenden zu belegen, dass sie sich von Luther, »ein solche *Bestiam*«, die sie »Vorzogen haben ohne Scham/ Der gantzen alten Heiligkeit« abwenden und in den Schoß der wahren Kirche Christi umkehren sollten.

Dies geschieht auf der Basis ganz verschiedener Argumente, die im Text realisiert werden. Sie basieren auf einigen Argumentationsmustern, sogenannten *Topoi*, die in der damaligen Gesellschaft allgemein akzeptiert und verbreitet waren und die eine (hier: *enthymemische*) Argumentation damit schnell plausibel machen konnten[33]. Sie werden daher in den konfessionspolemischen Flugblatttexten der Zeit – unabhängig davon, ob es sich um lutherische oder katholische handelt – immer wieder bemüht[34]. Im vorliegenden Text handelt es sich vor allem um solche Argumente, die ihre Überzeugungskraft aus einem Topos schöpfen, der als *Lastertopos* bezeichnet werden kann. Seine argumentative Kraft gewinnt er vor dem Hintergrund volksläufigen Wissens um Laster bzw. Todsünden. Dieses fußt auf neutestamentlichen Texten des *Corpus Paulinum*[35] und der Evangelien[36]. Es wurde seit dem frühen Mittelalter in Form von Laster-Katalogen prominent gemacht und über die Jahrhunderte hinweg bis in die Volksläufigkeit hinein tradiert. Die bis heute am weitesten verbreitete Laster-Lehre stammt von Gregor dem Großen aus dem späten 6. Jahrhundert[37]. Sein Katalog fasst sieben grundlegend negative menschliche Eigenschaften unter das Konzept des Lasters: neben *Superbia* (Hochmut, Eitelkeit und Stolz), auch *Avaritia* (Geiz; auch Habsucht), *Ira* (Zorn), *Invi-*

32 Vgl. zu den einzelnen *partes orationis* und ihren spezifischen Funktionen u.a. Thomas Schirren, Textaufbau und Redeteilschemata (partes orationis), in: Ulla Fix u.a. (Hg.), Rhetorik und Stilistik. Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung, Berlin u.a. 2009, Bd. 2, S. 1515–1528.

33 Siehe zur argumentationstheoretischen Grundlegung v.a. Martin Wengeler, Topos und Diskurs. Begründung einer argumentationsanalytischen Methode und ihre Anwendung auf den Migrationsdiskurs (1960–1985), Tübingen 2003. Siehe zur knapperen Übersicht auch: Clemens Ottmers, Rhetorik, Stuttgart u.a. 2007.

34 Vgl. dazu im Einzelnen die Topos-Übersicht bei Klug, Das konfessionelle Flugblatt, S. 373–434.

35 Siehe grundlegend Gal 5,19–21; vgl. auch Röm 1,28–31; 1Kor 5,9ff.; 6,9f. oder z.B. Kol 3,5–9.

36 Vgl. Mk 7,21; Mt 15,19.

37 Vgl. zur knappen Übersicht: Friedrich Wilhelm Bautz, Gregor I., in: BBKL, hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, Hamm u.a. 1990, Bd. 2, S. 296–304.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

dia (Neid), *Acedia* (Trägheit; auch Trübsinn und Feigheit), *Luxuria* (Wollust; auch Genusssucht, Ausschweifung, Unkeuschheit) und *Gula* (Völlerei, Maßlosigkeit). Gemeinsam ist diesen sieben negativen Eigenschaften, dass sie als Ausdruck der bedachten Zuwendung des Menschen zu sich selbst, der Welt und ihrem Herrn, dem Teufel, begriffen werden[38]. Mit dieser Selbstreflexivität geht zugleich die unbußfertige Abwendung des Menschen von Gott (und dem Nächsten) einher[39]. Der lasterhafte Mensch verliert durch den Bezug auf sich selbst (die Welt und den Teufel) also die notwendige Herzensreue, d.h. die innere Umkehr in die Gemeinschaft Gottes (bis zum ersten, leiblichen Tod) aus dem Blick. Aus diesem Grund konnte der Nachweis einer lasterhaften Lebensweise in *Todsünde* in überzeugender Weise genutzt werden, wenn es darum ging, nicht nur die Un- bzw. Widerchristlichkeit des konfessionellen Gegenübers zu belegen, sondern auch die daraus resultierende Folge seines endgültigen Ausschlusses vom Reich Gottes, die von der Autorität des Bibeltextes selbst belegt wird (im Folgenden Gal 5,21): »Davon habe ich euch vorausgesagt und sage noch einmal voraus: Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben«. Dass eine im Fleisch (statt im Geist) verhaftete, lasterhafte Konfession keineswegs im Besitz der göttlichen Wahrheit sein konnte, dass es daher notwendig war, sie vor dem Hintergrund des Anliegens, nicht zum ewigen Tod[40] gerichtet zu werden, abzulehnen, lag den zeitgenössischen Rezipierenden wohl so klar auf der Hand, dass der Appell zur bekenntnismäßigen Umkehr in die wahre Kirche Christi in Texten wie diesem nicht noch einmal eigens expliziert werden musste.

Auf der Basis entsprechender argumentativer Ziele legt der Fließtext des vorliegenden Flugblatts also die Lasterhaftigkeit Luthers und seiner konfessionellen Lehre unter Einbezug verschiedener Beispiele dar. Neben einzelnen Zuschreibungen von *Superbia* und *Luxuria* steht dabei vor allem die *Gula-Prädikation* im Zentrum argumentativer Entfaltung. Die Konklusion des Texts bringt den in den vorausgehenden Versen textuell entfalteten *Gula*-Vor-

38 In seiner *Psychomachia* (d.h. Seelenkampf) aus dem 4. Jahrhundert stellt Prudenz den allegorischen Kampf personifizierter Laster und Tugenden dar. Vgl. zum lateinischen Text: URL: <http://thelatinlibrary.com/prudentius/prud.psycho.shtml> (14.09.2018). Siehe daneben z.B. die bekannte zeitgenössische Dämonologie des Trierer Jesuiten-Bischofs Peter Binsfeld (lat.: Tractatus de confessionibus maleficorum et sagarum an et quanta fides iis adhibenda sit, Trier 1589; dt.: Tractat von Bekanntnuß der Zauberer und Hexen, München 1591), in der er ein System der höllischen Dämonen aufstellte, jedem Teufel ein Laster zuordnete: Luzifer / Hoffart; Mammon / Geiz; Asmodi / Unkeuschheit; Satan / Zorn; Beelzebub / Völlerei; Leviathan / Neid; Belphegor / Trägheit.

39 Vgl. z.B. Ludwig Hödl, Todsünde, in: LMA, hg. v. Robert Bautier u.a., München u.a. 1997, Bd. 8, S. 839f.; Jürgen Leibbrand, Speculum bestialitatis. Die Tiergestalten der Fastnacht und des Karnevals im Kontext christlicher Allegorese, München 1989, S. 65–71.

40 Siehe grundlegend Gal 5,19–21; s. auch z.B. Röm 1,18–32; 1Kor 6,9f.; Eph 5,5.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wurf auf den Punkt: »Was wir erzehlt mit kurtzen Wortn/ Find sich häuffig an vilen Ortn/ In Luthers Büchern hin vnd her/ Dem Bauch außwarten war sein Lehr«.

In diesem knappen Beleg schlägt sich zugleich ein weiteres Muster der Argumentation nieder, wie es für konfessionspolemische Flugblatttexte der Zeit typisch ist: Die Glaubwürdigkeit der Lasterargumentation im Text wird auch durch solche Argumente gestützt, die ihre argumentative Kraft aus einem Topos schöpfen, der als *Autoritätstopos* bezeichnet werden kann: »Gott hats verhengt/ daß er sein Schand/ Bekent mit eignem Mund vnd Hand«. Das lasterhafte Wesen des konfessionellen, hier: lutherischen Gegenübers wird im Text nicht einfach behauptet, sondern aus der Autorität der lutherischen Publikationen selbst belegt, die intertextuell in die Argumentation des vorliegenden Textes einbezogen werden. Findet sich in diesem Sinne in den Versen »Wir (sagt er) Essen/ Trincken/ Feisstn/ Vnd füllen d'Wampen biß wir kreistn/ Wir scheissen/ fartzen vns zu Todn« eine Anspielung auf eine Tischrede Luthers: »Wir essen vns zu todt, trinken, schlaffen, fasten, scheissen vns zu tod«[41], so lassen sich die Verse »Erhalt vns Herr bey deiner Wurst/ Ein solches Glaß löscht eim den Durst« als parodistische Kontrafaktur seines Kampflieds »Erhalt uns Herr bei deinem Wort« verstehen, das wohl die »kämpferisch stärksten Zeilen des Reformators enthält«[42]. Die Textänderungen beider Luthertexte fügen sich ideal in die konfessionspolemische Argumentation ein: Während der Bezug zum Fasten und zum Wort Gottes in den lutherischen Originalen die Abwendung von Welt und Körperlichkeit (Fleisch) hin zu Gott (Geist) markieren, reduzieren die katholischen Substitutionen »farzen« und »Wurst« die Luther zugeschriebenen Äußerungen gänzlich auf Aspekte weltverhafteter, gottabgewandter Körperlichkeit. Nicht das Wort, sondern die Wurst und das Bestreben, den eigenen Durst zu löschen, werden auf diese Weise ins Zentrum lutherischer Belange gerückt. Das Laster der Völlerei wird so als Kern lutherischer Konfession herausgestellt.

Im intertextuellen Verweis auf einen von Johann Aurifaber in den Tischreden aufgezeichneten[43] Trinkspruch Luthers, der »vor seim Todt sechs Jar«, im Jahr 1540, entstanden ist, findet der konfessionspolemische Text schließlich das Zentrum seiner Argumentation:

41 Martin Luther, in: D. Martin Luthers Werke, 120 Bde., Weimar 1883–2009, hier WA TR 2; 1781.

42 Patrice Veit, Das Kirchenlied in der Reformation. Eine thematische und semantische Untersuchung, Stuttgart 1985, S. 76.

43 Martin Luther, in: WA TR 6; 6725.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Da man nu hatte gegessen und jdermann fröhlich war, da hieß ihme Doctor Martin Luther ein Glas reichen, welchs drei Reifen hatte; dasselbe brachte und tranke er mit wein den Gästen zu. Und als sie hatten alle Bescheid gethan, da kame die Reige auch an M. E. Demselbigen zeigete Doctor Martinus das Glas und sprach: »M. E., Lieber, ich gebe Euch dies Glas mit Wein, bis an den ersten Reif, die zehen Gebot, an den andern, den Glauben, an den dritten, das Vater Unser des Katechismi gar aus«. Wie er das gesagt, trank er, D. Martin Luther, das Glas gar aus und ließ es wieder voll schenken und gabs M. Eißleben. Derselbige, da er das gemalete Glas empfing und anhub zu trinken, war es ihm unmöglich, daß er uber den ersten Reif hätte trinken können, satzte derhalben das Glas nieder, und hatte darnach ein Gräuel, dasselbige anzusehen. Da sagte Martinus Luther: »Ich wusste es vorhin wol, daß M. E. die zehen Gebot saufen könnte, aber dem Glauben, Vater Unser und den Katechismum würde er wol zu Frieden lassen!« Denn er hatte auch die Antinomiam angerichtet, daß man das Gesetze aus der Kirchen aufs Rathhaus thun sollte.

Diese Äußerung Luthers wird im vorliegenden Text aus ihrem historischen Kontext des sogenannten Antinomistenstreits herausgelöst und für die konfessionspolemischen Ziele des Textes bemüht:

Weil er ein grosser Prophet was/ Gezimmet jhm ein grosses Glaß. In diesem Glaß war allermeist/ Sein Hertz/ sein Seel/ sein gantzer Geist/ Sein gantzer Glaub/ sein gantze Lehr/ Durch diß Glaß propheceyet er/ Das groß vnd frölich Jubel Fest/ Mit diesem Glaß tröst er die Gest/ Sein eigne Frewd/ die war so groß/ Daß er auch für sich selber bloß/ Solch sofft außsoffe hurtig/ rund/ Biß auff den hellen liechten Grund: Ja auff ein eintzige Colatz/ Seim Gott zu Lob/ dem Pabst zu tratz.

Das Glas wird hier als pointiertes Sinnbild lutherischer Konfession herausgestellt, das im Fließtext ausgedeutet, in Überschrift und Bild des Textes in besonderer Weise hervorgehoben und dem Bewusstsein der Rezipierenden so als zentraler Kern des *Gula*-Vorwurfs leichter zugänglich gemacht wird.

Die Einbindung des Bildes bot dem Flugblatttext gegenüber anderen graphiklosen Textsorten der Zeit also bereits in dieser Hinsicht einen großen Vorteil: Das Bild des Flugblatts diente nicht nur als Blickfang[44], der im

44 Anders als Sprache werden Bilder zunächst synoptisch wahrgenommen. Aus diesem Grund kommt ihnen ein höherer Aufmerksamkeitswert zu als der Sprache. Bilder werden bei einem gleichzeitigen Angebot von Bild und Sprache deshalb i.d.R. zuerst betrachtet und zwar »ziemlich unabhängig davon, wie sie platziert sind« (Werner Kroeber-Riel, Vorteile der bildbetonten Werbung, in: Werbeforschung & Praxis 30/4 (1985), S. 122–126, hier S. 123; vgl. daneben auch Winfried Nöth, Der Zusammenhang von Text und Bild, in: Klaus Brinker u.a. (Hg.), Text- und Gesprächslinguistik. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung, Berlin u.a. 2000, 1. Halbbd., S. 489–496, hier S. 490). Bilder können deshalb als »schnelle Schüße ins Gehirn« verstanden werden (Werner Kroeber-Riel, Strategie und Technik der Wer-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Rahmen der Rezipierendengewinnung »eine kaum zu überschätzende Rolle« einnahm[45], sondern auch als wichtiges Salienzmittel, das besonders relevante Textinhalte – in diesem Fall das *Gula*-Symbol lutherischer Konfession – aus ihrem Kontext hervorhob und ins Zentrum der Wahrnehmung rückte. Zudem erleichterte das Bild auch das Memorieren der sprachlich vermittelten Textinhalte[46]. Das Bild, das »leichter gelernt, behalten und wiedererkannt werden [konnte] als Worte«[47], leistete damit in verschiedener Hinsicht einen wichtigen Beitrag zur Wirkungssteigerung des konfessionspolemischen Textes.

Durch verschiedene Strategien der sprachlichen Fließtextgestaltung konnte die Öffentlichkeitswirksamkeit des Flugblatttexts noch weiter gesteigert werden. Bereits die Wahl der frühneuhochdeutschen Volkssprache als Publikationssprache konnte dabei als das »wesentliche Mittel der Publikumsselektion«[48] begriffen werden, das dem Flugblatttext zu einer besonderen Wirkungsmacht im Hinblick auf die Ansprache einer größtmöglichen Öffentlichkeit verhalf.

bung. Verhaltenswissenschaftliche Ansätze, Stuttgart [4]1993, S. 53). »In der Zeit, in der ein Bild mittlerer Komplexität aufgenommen und verarbeitet werden kann, lassen sich – grob gesagt – nur sieben bis zehn Wörter vermitteln! Bilder werden mit geringer gedanklicher Anstrengung verarbeitet. Sie eignen sich deswegen dazu, Empfänger mit geringem Involvement zu erreichen« (ebd.; s. zum semiotischen Potenzial von Bild und Sprache grundlegend auch: Hartmut Stöckl, Multimodalität. Semiotische und textlinguistische Grundlagen, in: Nina-Maria Klug / Hartmut Stöckl (Hg.), Handbuch Sprache im multimodalen Kontext, Berlin u.a. 2016, S. 3–35).

45 Michael Titzmann, Theoretisch-methodologische Probleme einer Semiotik der Text-Bild-Relationen, in: Wolfgang Harms (Hg.), Text und Bild, Bild und Text. DFG-Symposium 1988, Stuttgart 1996, S. 368–384, hier S. 369.

46 Das Bild spielte bereits »in der mittelalterlichen Kognitionstheorie die entscheidende Rolle schlechthin« (Claudia Brinker-von der Heyde, Bilder im Kopf – Bilder auf dem Kopf. Die Haube des rebellischen Bauernsohns Helmbrecht, in: Winfried Nöth / Peter Seibert (Hg.), Bilder beSchreiben. Intersemiotische Transformationen, Kassel 2009, S. 219–246, hier S. 226). Hier finden sich, ausgehend von Aristoteles' *Theorie der denkenden menschlichen Seele* (Aristoteles, *de anima*, Griechisch / Deutsch. Mit einer Einleitung, übersetzt nach W. Theiler, hg. v. Horst Seidl, griechischer Text in der Edition v. Wilhelm Biehl und Otto Apelt, Hamburg 1995), verschiedene Reflexionen, von denen hier nur eine einzige exemplarisch benannt werden soll: In Avicenna, *de generatione embryonis* aus dem Jahr 1347 (Manuskript CLM 527, fol. 64v, Bayerische Staatsbibliothek München) wird beispielsweise die Auffassung vertreten, dass jeder über einen der fünf menschlichen Sinne wahrgenommene Inhalt im Geiste des Menschen zunächst in Bilder umgewandelt und erst in dieser Form in Verstand (*ratio*) und Erinnerung (*memoria*) abgespeichert bzw. »eingebildet« werden kann. Sowohl der Verstand als auch die Erinnerung werden in Theorien wie diesen also als bildbasiert angenommen. Die Rezeption von Bildern wird vor dem Hintergrund entsprechender Theorien als die optimale Form der Wahrnehmung begriffen, weil ein Umbildungsprozess ins Bildliche hier nicht notwendig ist.

47 Sabine Holicki, Pressefoto und Pressetext im Wirkungsvergleich. Eine experimentelle Untersuchung am Beispiel von Politikerdarstellungen, München 1993, S. 75.

48 Wolfgang Harms, Lateinische Texte illustrierter Flugblätter, in: Klaus Grubmüller / Günter Hess (Hg.), Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur. Literatur vor Lessing – nur für Experten?, Tübingen 1986, S. 74–85, hier S. 74.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

In diesen Jahren, in denen die Volkssprache Deutsch und die Gelehrten-Koine Latein »flexible Teile eines Gesamtsystems« in »enger Symbiose« waren[49], wurden noch mehr als 70 Prozent aller Drucke im deutschsprachigen Raum in der *Lingua franca*, der vollständig kodifizierten und überregional etablierten Schrift- und Prestigesprache Latein veröffentlicht[50]. Bei katholischen Publikationen lag der Prozentsatz vor dem Hintergrund des konfessionellen Selbstverständnisses, das anders als das lutherische nicht essenziell an der Ansprache des »gemeinen Christenmenschen« orientiert war, noch deutlich höher. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts konnte man im deutschsprachigen Raum erstmals von der »Überwindung einer fremden Sprache im eigenen Land«[51] sprechen, die Etablierung des Deutschen als Hochsprache im Sinne einer in Orthographie, Wortschatz und Grammatik kodifizierten (Schrift-)Sprache fand noch viel später, erst mit dem Ende des 18. Jahrhunderts (wenn nicht erst im 19. Jahrhundert) einen relativen Abschluss[52].

Das Anliegen, sich in möglichst verständlicher Weise an eine größtmögliche Öffentlichkeit zu wenden, die eigenen, konfessionspolemischen Ziele möglichst wirkungsvoll auch im gemeinen Volk durchzusetzen, drückt sich jedoch nicht allein in der Wahl der deutschen Publikationssprache als einer Sprache der natürlichen Nähe[53] zum (gemeinen) Volk aus. Mehr noch als andere volkssprachlich publizierte Textsorten der Zeit (z.B. konfessionspolemische Flugschriften) bedienten sich insbesondere Flugblatttexte in hoher Dichte auch solcher Versprachlichungsstrategien, »die gemeinhin der gesprochenen Sprache zugeordnet werden bzw. die von dort ihren Ausgang nehmen – und zwar weithin in solcher Form, daß der alltägliche Sprachgebrauch breiter Schichten dabei berücksichtigt wird«[54].

Dabei sind diese Versprachlichungsstrategien jedoch nur zum Teil als »Widerspiegelungen lebendigen Sprachgebrauchs der breiten Massen«[55] zu

49 Klaus GRUBMÜLLER, Latein und Deutsch im 15. Jahrhundert. Zur literaturhistorischen Physiognomie der »Epoche«, in: Deutsche Literatur des Spätmittelalters, Greifswald 1986, S. 35–49, hier S. 42.

50 Vgl. z.B. Frédéric HARTWEG, Die Rolle des Buchdrucks für die frühneuhochdeutsche Sprachgeschichte, in: BESCH u.a. (Hg.), Sprachgeschichte, S. 1682–1705, hier S. 1686.

51 Hans-Joachim SOLMS, Soziokulturelle Voraussetzungen und Sprachraum des Frühneuhochdeutschen, in: BESCH u.a. (Hg.), Sprachgeschichte, S. 1513–1527, hier S. 1513.

52 Stefan SONDEREGGER, Grundzüge deutscher Sprachgeschichte. Diachronie des Sprachsystems, Berlin u.a. 1979, Bd. 1, S. 183.

53 Zu relevanten Kennzeichen von Nähe- und Distanzsprache vgl. Vilmos ÁGEL/Mathilde HENNIG (Hg.), Grammatik aus Nähe und Distanz. Theorie und Praxis am Beispiel von Nähetexten 1650–2000, Tübingen 2000.

54 Gerhard KETTMANN/Joachim SCHILDT (Hg.), Zur Literatursprache im Zeitalter der frühbürgerlichen Revolution, Berlin 1978, S. 529.

55 Rudolf BENTZIGER, Besonderheiten in der Syntax der Reformationsdialoge 1520–1525, in: Anne BETTEN (Hg.), Neuere Forschungen zur historischen Syntax des Deutschen. Referate der Internationalen Fachkonferenz Eichstätt 1989, Tübingen 1990, S. 196–204, hier S. 199.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

verstehen. Es handelt sich vor allem um rhetorische Sprachmittel zur Textwirkungssteigerung, »die primär eigentlich literatursprachlichen Charakters sind«[56]. Als Formen der »verschriftlichte[n] Mündlichkeit« und der »vermündlichte[n] Schriftlichkeit«[57] wurden sie gezielt in die schriftsprachliche Textkonstitution einbezogen, um »durch den Vortragenden zum Klingen gebracht«[58] zu werden und das *Rezeptionsinteresse* sowie die *Eingängigkeit* und die *Memorierbarkeit* der Textinhalte zu steigern.

Eine dieser sprachlichen Strategien zur Herstellung einer Rezeptionssituation, die sich durch eine kommunikative, raumzeitliche Nähe zu dem vom Text angesprochenen Publikum charakterisieren lässt, liegt im Einbezug verschiedener *Rezipientendeiktika*. Sie finden sich vor allem in Einleitungs- und Schlussteilen der sprachlichen Flugblatttexte, deren primäre Funktion die Kontaktaufnahme mit den Rezipientinnen und Rezipienten des Flugblatts war: Die Rezipierenden wurden hier *direkt* angesprochen. Ging es im Einleitungsteil von Flugblatttexten vor allem darum, das Interesse und das Wohlwollen der Rezipierenden zu gewinnen, die im vorliegenden Text als »IHr liebe Teutsche« adressiert, dabei mit positiven Eigenschaften (»liebe«) attribuiert und durch konkrete Rezeptionsanweisungen »bsecht mich wol/ Vnd hört was ich euch sagen sol« angeleitet wurden, so lag die Funktion der direkten Appellation im Schlussteil darin, die explizit als »areme Leuth«, d.h. als Angehörige des gemeinen Standes angesprochenen Rezipierenden persönlich anzumahnen, sich von der lasterhaften, hier: lutherischen Konfession zu distanzieren.

Neben solchen Versprachlichungsstrategien, die dem Beziehungsaufbau mit den angesprochenen Rezipientinnen und Rezipienten dienten, weisen die Flugblatttexte der Zeit auch eine Vielzahl solcher Sprachformen auf, die vor allem die Eingängigkeit und Memorierbarkeit der Textinhalte beförderten, die im Haupt- bzw. Mittelteil des Flugblatttextes argumentativ entfaltet wurden. Sie orientieren sich stark an der zeitgenössischen Praxis des mündlichen Textvortrags und der auditiven Rezeption, bei der relevante Textinhalte oft schon beim ersten Hören und Sehen des visuell-verbalen Gesamttexts erfasst und im Anschluss an die Erst-Rezeption memoriert werden mussten. Hierzu zählen vor allem Strategien der *Kürze* und der *Wiederholung*.

Mit Blick auf die Kürze ist hier zum einen die medial bedingte Kürze eines Flugblatttexts zu nennen. Die Gründe dafür sind schlicht wie schlagend: Ein kurzer Text war in der Hörrezeption einfacher zu erfassen und besser zu

56 Kettmann / Schildt, Literatursprache, S. 529.
57 Franz H. Bäuml, Verschriftlichte Mündlichkeit und vermündlichte Schriftlichkeit. Begriffsprüfungen an den Fällen Heliand und Liber Evangeliorum, in: Ursula Schäfer (Hg.), Schriftlichkeit im frühen Mittelalter, Tübingen 1993, S. 254–266.
58 Sigfried Grosse, Reflexe gesprochener Sprache im Mittelhochdeutschen, in: Besch u.a. (Hg.), Sprachgeschichte, S. 1391–1399, hier S. 1392.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

behalten als ein langer Text. Der vorliegende Text hat mit 133 Versen einen Umfang, der für Flugblatttexte der Zeit typisch ist. Er teilt sich den verfügbaren, einseitigen Satzspiegel mit dem Bild, das etwa die Hälfte der Druckfläche einnimmt. Das Bild potenzierte die Kürze des sprachlichen Texts, denn es zeichnet sich durch eine im Vergleich zur Lektüre sprachlicher Texte noch schnellere Rezipierbarkeit aus. Seine »wahrnehmungsnahen«[59] Zeichen konnten in einer kürzeren Zeit erfasst werden als die nur linear, sukzessiv rezipierbaren sprachlichen Zeichen. Durch den Einsatz des Bildes konnte der Flugblatttext im Hinblick auf die Rezeptionsdauer also noch einmal deutlich verkürzt werden.

Doch auch der sprachliche Text selbst bediente sich verschiedener Formen der sprachlichen Kürze, die die Rezeption seiner konfessionspolemischen Inhalte erleichterten. Hierzu zählt zum Beispiel die *Hörersyntax*, in der die Texte gestaltet wurden. Sie ist gekennzeichnet durch den Gebrauch kurzer, einfacher Sätze mit Verbzweitstellung. Diese sind für gesprochene Sprache typisch und in der auditiven Rezeption leichter erfassbar als genuin schriftsprachliche Sätze, die sich besonders in Texten des 17. Jahrhunderts durch einen sehr komplexen hypotaktischen Satzbau auszeichneten.

Die Formen struktureller Kürze wurden zudem mit einer besonderen inhaltlichen Kürze im Sinne der *brevitas* verbunden. Flugblatttexte zeichnen sich durch (eine) hohe »kommunikative Effizienz«[60] aus. Das heißt: Die konfessionspolemische Argumentation wurde, anknüpfend an volksläufiges Wissen der Zeit, prägnant auf den Punkt gebracht: Die lutherische Konfession orientiert sich nicht an Gott, sondern an sich selbst, der Welt, dem Fleisch, dem Laster der Völlerei, das direkt in den ewigen Tod führt – und dies ließ sich an dem übergroß dargestellten Glas versinnbildlichen, das Luther in seiner Tischrede selbst zum Symbol seiner Lehre (»Die zehen Gebott«, »Der Glaub«, »Das Vatter Unser«, »Der Catechismus gar aus«) gemacht hat. Eine solche argumentative Effizienz kann für die Bedeutungsbildung des konfessionellen Flugblatts als konstitutiv begriffen werden.

Neben den Strategien struktureller und inhaltlicher Kürze erscheinen für den Flugblatttext darüber hinaus auch solche Formen der Versprachlichung charakteristisch, die auf das rhetorische Prinzip der *Wiederholung* setzen: Ein Text konnte noch besser erschlossen und memoriert werden, wenn die mit Blick auf den Mitteilungszweck relevanten Inhalte nicht nur besonders ein-

59 Vgl. zu Aspekten wahrnehmungsnaher Zeichen Klaus Sachs-Hombach, Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft, Köln 2003, S. 88f.

60 Thorsten Roelcke, Kommunikative Effizienz. Eine Modellskizze, Heidelberg 2002.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

gängig und konzis, sondern darüber hinaus auch auf eine sehr einprägsame Weise an Rezipierende vermittelt wurden. Die Wiederholung war das Mittel, durch das Inhalte gut memorierbar gestaltet werden konnten.

Auf der inhaltlichen Ebene geschah dies beispielsweise durch die wiederholte *Gula-Prädikation*, die sich in ganz unterschiedlichen Versen des Textes niederschlägt. Auf der lautlichen Ebene des Texts war es der Einbezug von Reim und Rhythmus, der als die relevanteste Form der pointierten Wiederholung verstanden werden kann. Volkssprachliche Flugblatttexte wie der vorliegende wurden beinah ausnahmslos im Knittelvers verfasst. Mit ihm grenzten sich die gebundenen Flugblatttexte deutlich von anderen, hauptsächlich in Prosa gehaltenen konfessionspolemischen Textsorten ab. »Reim und Rhythmus sind ja nur in der akustischen Präsentation vernehmbar (dazu bei Liedern noch die Melodie), also Kennzeichen der Hörbarkeit«[61]. Auch die Anlage des Textes auf einen rhythmisierenden Sprechduktus hin sowie der markante Endreim der Verse sorgten dafür, dass der konfessionspolemische Flugblatttext in der Hörrezeption besser behalten und erinnert werden konnte als ein Prosa-Text. Durch den Endreim des Knittels fiel der Versakzent und damit der Fokus der Rezeption zudem auf das letzte Wort der Verszeile. Das Ende des Verses erschien auf diese Weise besonders salient. Der Reim und die auf ihn folgende Sprechpause vor dem nächsten Verseinsatz ließen »den Ausklang des Satzes im akustischen Gedächtnis des Hörers nachklingen«[62]. Dies galt vor allem dann, wenn der gebundene Text darüber hinaus auch noch an bekannte Melodien angebunden wurde wie im hier besprochenen Fall, in dem auf das lutherische »Erhalt uns Herr bei deinem Wort« Bezug genommen wurde.

Wie der Gebrauch der deutschen Volkssprache und des publikumsnahen Mediums Flugblatt ist auch die Anbindung konfessionspolemischer Inhalte an Reim, Rhythmus und Melodie eine zeitgenössische Praxis, die zunächst von lutherischer Seite instrumentalisiert wurde. Ihr lag die Annahme zu Grunde, »daß sich Lieder besonders gut dazu eigneten, abstrakte Sachverhalte in anschaulicher und unmißverständlicher Form darzulegen, so daß diese leichter erfaßt werden konnten«[63]. In katholischen Reflexionen der Zeit spiegelt sich der große Erfolg der lutherischen Liedpublikationen. Sie zeugen davon, dass katholische Akteure wahrgenommen haben, »wie sehr diejenigen Lieder das Luthertum fortgepflanzt haben, die in deutscher Sprache haufenweis aus Luthers Werkstatt geflogen sind und in Häusern und Werkstätten,

61 Grosse, Reflexe gesprochener Sprache im Mittelhochdeutschen, S. 1392.
62 Heinrich Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960, §. 985.
63 Dietz-Rüdiger Moser, Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation, Berlin 1981, S. 22.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

auf Märkten, Gassen und Feldern gesungen werden«[64]. Einige dieser Reflexionen gehen sogar so weit zu sagen, dass die Lieder Luthers »mehr Seelen getötet« hätten »als seine Schriften und Reden«[65].

Das parodistische Kontrafakturverfahren erwies sich im Bestreben der Rekatholisierung auch des gemeinen Volkes daher »als sehr geeignet dafür, normwidriges und deshalb unerwünschtes Liedgut zu verdrängen und durch normkonformes zu ersetzen«[66]. Das bedeutet hier: durch einen konfessionspolemischen Text, der das lasterhafte Wesen des lutherischen Gegenübers pointiert herausstellte und der sich durch Reim, Rhythmus und Melodie in bestmöglicher Weise zur Memorierung eignete. Wenn nun das letzte, besonders saliente Glied im melodisch unterlegten Vers zudem mit wortspielenden Formen der *Paronomasie* als einer weiteren rhetorischen Wiederholungsfigur verbunden wurde, konnten auf der Basis des Gleichklangs schließlich auch die Bedeutungen der beiden zueinander in Beziehung gesetzten Glieder (hier: »Wort« und »Wurst«) leicht als aufeinander bezogen erinnert werden. Der Kontrast von gottbezogener und gottabgewandter, auf Geist oder Fleisch ausgerichteter Konfession erschien durch diese semantische Inbezugsetzung des Bekannten (»Wort«) mit dem Neuen (»Wurst«) umso eingängiger.

Es lässt sich daher zusammenfassen: Mit der Nutzung des Flugblatts als Trägermedium konfessionspolemischer Inhalte und dem Einbezug spezifischer Formen rezipierendenorientierter Textgestaltung, von denen in diesem Beitrag nur einige wenige benannt wurden[67], konnte erstmals eine »Emanzipation bestimmter Publikumskreise in Bezug auf Besitz und Gebrauch von Schriftlichkeit«[68] erreicht werden. Die Flugblattpublikationen der Zeit ließen

64 Diese Klage wird vom dem spanischen Carmelitermönch Thomas a Jesu in seiner Schrift *de conversione omnium gentium* (ohne Angabe von Ort und Jahr, XIII, S. 512) getätigt. Die deutsche Übersetzung geht zurück auf Eduard Emil Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs mit besonderer Rücksicht auf Würtemberg, Stuttgart 1847, S. 59.

65 Dieses Zitat geht zurück auf den Jesuiten Adam Contzius, Politicorum libri decem, in quibus de perfectae reipub[licae] forma, virtutibus, et vitiis, Institutione civium, Legibus, Magistratu ecclesiastico, civili, Republicae; itemque Seditione et bello, ad usum vitamque communem acommodate tractatur, Mainz 1621, 1.II, c. 19: »Hymni Lutheri animos plures quam scripta et declamationes occiderunt« (zitiert nach: Inge Mager, Lied und Reformation. Beobachtungen zur reformatorischen Singbewegung in norddeutschen Städten, in: Alfred Dürr (Hg.), Das protestantische Kirchenlied im 16. und 17. Jahrhundert. Text-, musik-, und theologiegeschichtliche Probleme, Wiesbaden 1986, S. 25–38, hier S. 25.

66 Moser, Verkündigung durch Volksgesang, S. 22.

67 Vgl. zu weiteren Strategien: Klug, Das konfessionelle Flugblatt.

68 Falk Eisermann, Medienwechsel – Medienwandel. Geistliche Texte auf Einblattdrucken und anderen Überlieferungsträgern des 15. Jahrhunderts, in: Wolfgang Harms / Michael Schilling (Hg.), Das illustrierte Flugblatt in der Kultur der Frühen Neuzeit. Wolfenbütteler Arbeitsgespräch 1997, Frankfurt a.M. 1998, S. 35–58, hier S. 57.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

vorher nie da gewesene Formen kommunikativer Öffentlichkeit entstehen, die auch die gemeine Bevölkerung explizit einschloss. Flugblätter wie das hier exemplarisch besprochene wurden vor allem von Agierenden lutherischen Bekenntnisses, mitunter aber auch von solchen römisch-katholischer Konfession zur Verbreitung konfessionspolemischer Inhalte – und damit zur Durchsetzung spezifischer konfessioneller Ziele – genutzt.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Marco Cavarzere

Das Papsttum als Wahlmonarchie

Konfessionelle Selbst- und Fremdwahrnehmung zwischen politischer Pädagogik und Konversionsstrategien

1. Hinführung

Innerhalb der frühneuzeitlichen Kontroverstheologie hebt sich eine Unterkategorie von Texten besonders hervor, die keine theologische Gegenargumentation enthalten[1]. Aufgrund ihres besonderen Charakters, der der traditionellen Definition von Kontroversliteratur als Ausdruck eines Lehrstreites nicht völlig entspricht, hat diese Gattung seitens der Forschung bisher nur wenig Aufmerksamkeit erfahren[2]. Es handelt sich hierbei um Veröffentlichungen, die sich darauf beschränken, als besonders emblematisch erachtete Schriften des konfessionellen Feindes möglichst wortgetreu und nahezu kommentarlos zu edieren, um deren verwerfliche Eigenlogik gerade auf diese vermeintlich neutral-objektive Weise schonungslos offenzulegen. Hinter dieser auf den ersten Blick erstaunlichen Strategie stand der Gedanke, dass die Schriften der Gegenpartei an sich schon von einer polemischen Dimension geprägt seien, die sich dem – adäquat instruierten – Leser zweifellos ohne weiteres erschlösse. Um die Korruption und die innerliche Verkommenheit der konfessionellen Feinde zu entlarven, seien also weder rhetorische Mittel wie Verzerrung und Karikatur noch komplexe Argumentation von Nöten; der unverfälschte Blick auf deren Gründungstexte sei aussagekräftig genug. In der Tat sind derartige, kritische Texteditionen normalerweise nur von einer Vorrede sowie von knappen Randkommentaren ergänzt, die den Leser ledig-

1 Zur Kontroverstheologie im Allgemeinen vgl. Henning P. Jürgens / Thomas Weller (Hg.), Streitkultur und Öffentlichkeit im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 2013 (VIEG Beiheft 95), und Marie Bouhaïk-Gironès u.a. (Hg.), Usages et stratégies polémiques en Europe, Brüssel 2016. Einen nützlichen Überblick über das Thema bietet Heribert Smolinsky, Art. Kontroverstheologie, in: LThK IV (1997), S. 333–335.

2 Das wohl berühmteste Beispiel dieser Art von Konfessionspolemik ist die deutsche Übersetzung des im Jahr 1536 von einem Kardinalsausschuss verfassten Reformprojekts, des sogenannten *Consilium de emendanda ecclesia*, die Luther selbst im Jahr 1538 edierte: s. D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 50, Weimar 1914, S. 288–308. Erste Überlegungen bezüglich dieser Sparte von Texten finden sich bei Carlo Ginzburg, Comparazione religiosa e conflitto (Su un libro di Erasmus Alberus), in: Giovanni Ciappelli u.a. (Hg.), Famiglia e religione in Europa in età moderna. Studi in onore di Silvana Seidel Menchi, Rom 2011, S. 3–23.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

lich auf die »absurdesten« Passagen hinweisen sollten. Das Zeremonienbuch der römischen Kurie sowie die Konklaveordnungen, d.h. das Reglement der Papstwahl, zählen zu den seitens der protestantischen Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit am häufigsten nachgedruckten Schriften[3]. Vor dem soeben knapp skizzierten Hintergrund kann dies kaum überraschen. Schließlich galten eben jene Riten und Verfahren, die die römische Kurie im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts zum Inbegriff pompösen und korrupten Hoflebens hatten werden lassen, als symbolträchtige Zeichen jener geistlichen Krise, die die Papstkirche am Anfang der Frühen Neuzeit durchlief.

Es ist zu betonen, dass diese Texte eindeutig ein protestantisches Spezifikum darstellen. In der katholischen Welt war hingegen nicht nur die Veröffentlichung protestantischer Texte, sondern allein schon die bloße namentliche Erwähnung der Reformatoren streng verboten. Mehr noch: Selbst die katholische Kontroverstheologie wurde vom frühneuzeitlichen Papsttum grundsätzlich misstrauisch beäugt; vor allem, wenn deren Erzeugnisse nicht auf Latein, sondern in den jeweiligen Nationalsprachen veröffentlicht werden sollten. Und in Territorien wie Spanien und Italien, wo die reformatorischen Bewegungen durch Verfolgung neutralisiert worden waren, wurden solche Werke sogar ganz verboten, mit der Rechtfertigung, dass die konfessionelle Auseinandersetzung unausweichlich die Existenz der Reformation präsent mache[4]. Gemeinhin erschöpft sich die Betrachtung der konfessionsspezifischen Unterschiede hinsichtlich des Umgangs mit der Kontroverstheologie noch in der schematischen Gegenüberstellung eines seitens des Katholizismus etablierten reaktionären Systems der Unterdrückung, das die Protestan-

3 Protestantische Editionen des Caeremoniale romanum: Bapsts gepreng ausz dem Cerimonien Buch. Auch etliche Cerimonien der Bischoffe auss jhrem Pontifical seer fleissig gezogen […] Durch Wenceslaum Lincken von Colditz Doctor, Straßburg 1539 (weitere Editionen: Nürnberg 1565 und Nürnberg 1591 und Straßburg 1556 unter dem Titel: Ein schön Welscher Schimpff und Ernst mit grosen nutz gar wunderlich und kurtzweilig zu lesen); Ordo eligendi pontificis, et ratio. De ordinatione et consecratione eiusdem. De processione ad ecclesiam lateranensem. De solenni convivio, quo cardinales, episcopos atque alios excipit. Tum de pallio de corpore beati Petri sumpto, in quo est plenitudo Pontificalis officii. Omnia excerpta verbum verbo ex libro cui titulus S. Ro. Ecclesiae Cerimoniarum libri sex […], Tübingen 1556. Über die Editionen der *Bulle Aeterni Patris filius* über die Konklavereform siehe unten Anm. 25.

4 Die im Jahr 1564 veröffentlichte Regel VI des römischen Verzeichnisses der verbotenen Bücher schreibt vor, dass »libri vulgari idiomate de controversiis inter catholicos et haereticos nostri temporis disserentes non passim permittantur«: siehe Jesús Martínez de Bujanda (Hg.), Index des livres interdits, Bd. 8: Index de Rome 1557, 1559, 1654, Sherbrooke 1990, S. 816. Es ist aber anzumerken, dass diese Politik das Ergebnis einer langsamen Entwicklung gewesen ist; anfangs beschäftigten sich auch katholische Autoren mit der Übersetzung von Schriften der Reformatoren. Der berühmteste Fall ist die deutsche Übersetzung von Luthers *De captivitate Babylonica ecclesiae*, die der Franziskaner Thomas Murner im Jahr 1520 veröffentlichte: vgl. Mark Edwards, Printing, Propaganda and Martin Luther, Berkeley 1994, S. 72–76.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ten mittels eines nuancenvollen und komplexen Mediensystems erfolgreich kontrastierten[5]. Ein solches auf alte apologetische Wertungen zurückgehendes Erklärungsmuster blockiert jedoch den Erkenntnisgewinn, den uns die Analyse von kontroverstheologischen Werken bringen kann. Denn wie im Folgenden zu zeigen sein wird, verweisen die protestantischen Editionen von papstkirchlichen Schlüsseltexten nicht lediglich auf Differenzen in den Implementierungsstrategien konfessioneller Verschiedenheit, sondern vielmehr auf einen entscheidenden Unterschied in der Selbst- und Fremdwahrnehmung von Protestanten und Katholiken.

Bei diesen konfessionspolemischen Editionen handelte es sich vornehmlich um Texte, die normative und institutionelle Elemente des kirchlichen Lebens thematisieren und insbesondere die symbolische Kommunikation des Papsttums anbelangen. So haben das von den Protestanten edierte *Caeremoniale romanum* sowie die Editionen der Konklaveordnung vor allem die politische Inszenierung des Papsttums, wie sie von der Reform des römischen Zeremoniells am Ende des 15. Jahrhunderts hervorgebracht wurde, zum Gegenstand. Es handelte sich also nicht um theologisches Schriftgut, sondern vielmehr um Texte, die die Repräsentation der päpstlichen Kirche sowie die doppelte Rolle des Papstes als kirchliches Oberhaupts und weltlicher Herrscher betrafen und somit bezüglich der politischen Legitimierung des Papsttums mittels seiner institutionellen Struktur von zentraler Bedeutung waren[6]. In diesen Texten wird also der Primat Petri behauptet und im neuen Kontext des konfessionellen Zeitalters ausgestaltet.

Im vorliegenden Aufsatz soll der Frage nachgegangen werden, warum protestantische Gelehrte – noch im fortgeschrittenen Stadium konfessioneller Spaltung und zunehmender Konsolidierung voneinander unabhängiger Kirchen – die kritische Beschäftigung mit dem politischen Symboluniversum des Papsttums von einer solcher Relevanz erschien, dass sie diesbezügliche Schlüsseltexte zur Veröffentlichung brachten. Die im Jahre 1651 vom evangelischen Universalgelehrten Hermann Conring edierte Textsammlung zum Konklaveverfahren bietet sich hierfür nahezu exemplarisch an[7].

5 Anregend sind die diesbezüglichen Ausführungen von Christoph Volkmar, Turning Luther’s Weapons Against Him. The Birth of Catholic Propaganda in Saxony in the 1520s, in: Malcom Walsby / Graeme Kemp (Hg.), The Book Triumphant. Print in Transition in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Leiden 2011, S. 115–131.

6 Zu der zwischen der Reform des römischen Zeremonienbuchs und der gleichzeitigen Neubestimmung des päpstlichen Primats bestehenden Beziehung vgl. Nikolaus Staubach, »Honor Dei« oder »Bapsts Gepreng«? Die Reorganisation des Papstzeremoniells in der Renaissance, in: Ders. (Hg.), Rom und das Reich vor der Reformation, Bern 2004, S. 91–136.

7 Zu Conring vgl. Michael Stolleis (Hg.), Hermann Conring (1606–1681). Beiträge zu Leben und Werk, Berlin 1983, und jüngst Constantin Fasolt, Past Sense. Studies in Medieval and Early Modern European History, Leiden 2014, S. 313–463. Für die

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Wie der Titel des Werkes ausweist, enthält die von Conring zusammengestellte Sammlung zunächst zwei »historische Kommentare« zu den Konklaven der Jahre 1623 und 1644, mittels derer die Päpste Urban VIII. sowie Innozenz X. gewählt worden waren[8]. Sie bilden somit den Ausgangspunkt der von Conring konzipierten Textzusammenstellung. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um damalige journalistische Berichte über die beiden konkreten Konklavegeschehen. Angefertigt wurden sie vermutlich von zwei in den Konklaven präsenten Kardinalsdienern, den sogenannten *conclavisti*[9]. Da die darin enthaltenen Informationen auch im deutschen Raum sicherlich schon längst bekannt gewesen sein dürften, hatte Conrings Edition, die mehrere Jahre nach diesen Konklaven erschien, zweifellos nicht die Absicht, brisante Informationen des aktuellen politischen Geschehens zu verbreiten. Und tatsächlich hatte Conring die Berichte im Titel ja mit dem Adjektiv »historisch« versehen; allerdings bezog sich diese Kennzeichnung nicht nur auf die bloße rückschauende Perspektive auf diese beiden, ja schon geraume Zeit zurückliegenden, bestimmten Ereignisse. So edierte er auch jene zwei von Papst Gregor XV. im Jahre 1621 ergangenen Bullen, die das Wahlverfahren selbst (*Aeterni Patris Filius*) sowie das Konklavezeremoniell (*Decet romanum pontificem*) neu reguliert hatten[10]. Weiterhin enthielt die Edition zwei theoretisch-programmatische Schriften, die noch aus dem Vorfeld der Reform stammten, nämlich eine anonym verfasste Schrift sowie ein aus der Feder Giovan Francesco Lottinis (1512–1572) stammender Traktat zur Konklaveordnung. Und schließlich kamen noch einige, von Conring als exemplarisch angese-

Interpretation der hier vorgestellten Quelle werden dienliche Informationen über das Leben, Wirken und die Beziehungsnetzwerke Hermann Conrings weiter unten im Analyseteil geliefert.

8 De electione Urbani IIX et Innocentii X pontificum commentarii historici duo. Adiecta sunt nonnulla alia eiusdem argumenti, cum Hermanni Conringii prooemio, Helmstedt 1651. Diese Edition wurde nochmals in Conrings *Opera omnia* aufgelegt: Hermann Conring, Operum tomus quintus, hg. v. Johann Wilhelm Göbel, Braunschweig 1730, S. 664–725.

9 Bei der von Conring (S. 1–63) editierten *Historia electionis Urbani VIII* handelt es sich um die revidierte Fassung einer handschriftlichen Berichterstattung jenes Konklaves. Zum Vergleich siehe die in der Handschrift der Bibliothèque Nationale de France, Paris, ms. italien 152, fol. 2–100, enthaltene Berichterstattung. Es folgt (S. 64–92) dann die *Historia electionis Innocentii X*.

10 Nicht jede Auflage des Werkes enthält auch die Bulle zum Konklavezeremoniell. Conrings Einführung zur Edition von *Decet Romanum Pontificem* lässt darauf schließen, dass er diese Bulle erst im Zuge der Drucklegung in die Sammlung integrierte. Tatsächlich weist der diesbezügliche Abschnitt auch eine vom Konvolut unabhängige Paginierung auf. Dies erklärt, warum ein und dieselbe Ausgabe von Conrings Edition mit oder eben ohne die Ergänzung der Bulle herauskam. Beispielsweise enthält sie das Exemplar der Herzog August Bibliothek (Signatur: Tq: 242), während das Exemplar der Bayerischen Staatsbibliothek (Signatur: 4 H eccl. 213.d) frei von der Ergänzung ist.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

hene Passagen aus Platinas (1421–1481) berühmt-berüchtigten Papstbiographien zum Abdruck, in denen die Korruption der Päpste und der römischen Kirche von innen her, nämlich von katholischer Seite, Kritik gefunden hatte[11].

An keinem der von ihm zum Thema Papstwahl und Konklavereform ausgewählten Texte hatte Conring jedoch historisch-kritische Kommentare angebracht. Anders als andere Schriften über die Papstwahl[12], kann die Edition Conrings also sicher nicht als Erzeugnis reiner Gelehrsamkeit und als wertneutrale Zusammenstellung geschichtsrelevanter Dokumente rund um die Konklavereform angesehen werden. Vielmehr weisen Auswahl und Anordnung der Texte darauf hin, dass die Lektüre des von Conring zusammengestellten *reader* einen ganz bestimmten Erkenntnisprozess in Gang setzen sollte.

Welche politischen Absichten Conring mit dieser Publikation verband und an welchen Leserkreis er sich damit eigentlich richtete, geht zumindest ansatzweise aus dem der Textedition vorschalteten *Proemium* des Verfassers hervor. Eröffnet wird das Vorwort von einer historischen Vorstellung des Papsttums als Institution. Abgeschlossen wird diese – ebenso wie die Textedition in Latein geschriebene – Einleitung gewissermaßen von einem Fazit, das Conring bezüglich der Bedeutung des Wahlverfahrens für die politische Legitimierung des päpstlichen Primats zieht. Diese Überlegungen Conrings werden hier nun in deutscher Übersetzung vorgelegt. Sie bilden den Ausgangspunkt einer Quellenanalyse, die sich nicht nur auf die Interpretation der ausgewählten Textpassage selbst beschränken darf, sondern darüber hinaus natürlich auch die zum Zeitpunkt der Publikation im Reich gegebene politische Situation miteinschließen muss.

2. Quelle[13]

An den allerdurchlauchtigsten Fürsten und Herrn Rudolph August, Sohn von August, Herzog von Braunschweig und Lüneburg, meinen gnädigen Herrn.

11 Der Traktat Lottinis trägt den Titel *De sacris cardinalium comitiis sive de conclavis dissertatio* und ist auf S. 102–124 abgedruckt. Ihm folgt eine *De creatione pontificum* betitelte Abhandlung eines anonymen Verfassers (S. 125–129) sowie schließlich die Passagen aus Platinas Biographien der Päpste (S. 130–135). Zu Lottini, dem Genre der Konklavetraktate sowie zu den Konklavisten vgl. Maria Antonietta Visceglia, Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. L'età moderna, Rom 2013, S. 247–260; zu Platina vgl. Stefan Bauer, The Censorship and Fortuna of Platina's Lives of the Popes in the Sixteenth Century, Turnhout 2006, v.a. S. 140–171.

12 Vgl. zum Beispiel Christian Gottfried Hoffmann, Nova scriptorum ac monumentorum partim rarissimorum partim ineditorum collectio, Bd. 1, Leipzig 1731.

13 Widmungsbrief, in: De electione Urbani IIX et Innocentii X, fol. e4v–f2v; siehe auch die moderne Ausgabe in: Conring, Operum tomus quintus, S. 672f. Der Text ist auf Latein; die deutsche Übersetzung wurde von mir verfasst.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

[…] Kurzum: Wie will Gott die Menschen denn dazu bringen, einem Papst, dessen Wahl illegitim war, als Stellvertreter Gottes zu gehorchen? Denn ein solcher Papst verfügt über keine päpstliche Autorität. Und in der Tat würde jeder, der die Parteilichkeit der Wählenden sowie den Ehrgeiz der zum Papst Gewählten betrachtet, Zweifel an die Legitimität der Wahl erheben. […] Darüber hinaus ist es sogar fraglich, ob nicht schon die den Papst wählenden Kardinäle auf schändliche Weise ernannt worden sind! Sicherlich sind aber viele von ihnen genauso ernannt worden. Wie sollte es auch anders sein, in Hinblick auf die ständigen Schismen, während derer die Päpste sich nicht einmal selbst treu blieben? Wenn man ernsthaft abwägt, wie sehr Gott seine Kirche liebt und wie wenig dagegen diese Methode der Papstwahl, an der ja offensichtlich festgehalten wird, dazu geeignet ist, einen einzigen Mann zum Stellvertreter Gottes zu bestimmen, der dann niemandem mehr Rechenschaft schuldig ist und zugleich als einzig unfehlbaren Richter des christlichen Glaubens fungiert; ja wenn man dies bedenkt, dann muss man tatsächlich in Bezug auf alles, was dem Papst gemeinhin zugeschrieben wird, zumindest misstrauisch werden. Mehr noch: Vergleicht man diese römischen Wahlen mit denen irgendeines anderen Staatswesens, so weiß ich nicht, ob man irgendwo eine derart feindselige Haltung Gottes finden könnte. Freilich erwählte Gott seine Propheten und Apostel eben nicht auf diese Weise. Jede von diesen Berufungen offenbarte etwas Göttliches. Die Berufung des Papstes steht dem zwar nicht nach, aber im Grunde genommen wird er höher als Propheten und Apostel geachtet.

Dass diese Wahlen auch heute, trotz so vieler strenger und mit Fug und Recht lobenswerter Gesetze, noch genauso stattfinden, wie wir es beschrieben haben, kann kein vernünftiger Mensch bezweifeln; es sei denn, er wolle sich unter dem Einfluss des religiösen Aberglaubens selbst etwas vormachen. Der Inhalt des vorliegenden Büchleins zeigt in aller Deutlichkeit, dass die beiden jüngsten Wahlen, aus denen Urban VIII. und Innozenz X. hervorgingen, trotz der Vorschriften der von Gregor XV. erlassenen Bulle keinesfalls rechtmäßiger als die meisten anderen verliefen. Obgleich es sich nicht um die schlimmsten Wahlen handelte, waren sie doch weit von der Tugend und den heiligen Glaubensregeln der Kirche entfernt.

Freilich weiß ich, dass dir, Fürst Rudolph August, nichts von diesen Dingen verborgen bleibt[14]. Denn wie Du dank der Fürsorge Deines allerdurchlauchtigsten Vaters begierig all das wahrnimmst, was auf der ganzen Welt geschieht, so interessierst Du Dich zweifellos auch für die Geschäfte des Papstes, die ja

14 An dieser Stelle fällt die Verwendung des humanistischen Du auf, mit welchem sich Conring an Fürst Rudolf August wendet. Der Brauch, sich im Briefwechsel zu duzen, stammt von den ersten florentinischen Humanisten des 15. Jahrhunderts und stellte eine Reaktion auf die überritualisierten Grußformeln des Mittelalters dar.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

für äußerst relevant gehalten werden und viele Menschen in den Wahnsinn treiben[15]. Nicht etwa deswegen veröffentliche ich diese Kommentare, damit Du aus ihnen lernen kannst, was Dir bis heute entgangen ist, sondern damit andere Leute durch Dein berühmtes Vorbild dazu ermuntert werden, solche Dinge zu lesen und sorgfältig zu analysieren. Wenn ich mich nicht sehr irre, werden sich auch diejenigen, die sich um solche Angelegenheiten weniger als angemessen kümmern, alles sorgfältiger als üblich in Erwägung ziehen und, sobald sie verstanden haben, dass diese Dinge Deinen Interessen nicht fremd sind, ihre Aufmerksamkeit darauf lenken. Dies wird Ihnen deshalb zu großen Vorteil gereichen, weil allein das beinahe ausreicht, um einen jeden auf dem Königsweg der Wahrheit zu halten oder denjenigen, der davon abweicht, wieder darauf zurückzuführen.

Allein schon die jedem edlen Geist innewohnende Begierde, die verschiedenen Sitten der Menschen und die unterschiedlichen Einrichtungen jeder Art kennenzulernen, dürfte vielleicht nicht zu Unrecht die Lektüre solcher Texte nahelegen. Und tatsächlich kann man darin wie in einem vorzüglichen Spiegel den Betrug, die Täuschungsmanöver und hinterlistigen Winkelzüge erkennen, die im Verlauf der Wahl gelegentlich auftreten können.

Welcher auch nur ein wenig neugierige Mensch wollte nicht im Detail die Geheimnisse jenes auch heute berühmtesten aller Staatswesens kennenlernen, das beinahe die ganze Welt täuscht und selbst nach so vielen Verlusten immer noch fast den gesamten Erdkreis beherrscht? Freilich kann ein Mann, der sich ein vollständiges Bild vom deutschen Reich machen möchte, das Papsttum nicht ignorieren, zumindest um zu verstehen, wie weit der ursprüngliche Einfluss der Kaiser auf die Papstwahl zurückgegangen ist. In der Tat beschäftigen mich diese Geheimnisse außerordentlich; dementsprechend werde ich, sobald ich weiß, dass Dir, mein guter Fürst, mein Rat genehm ist und andere gewissermaßen unter Deiner Leitung für derartige Studien gewonnen werden können, dahin wirken, dass möglichst viele weitere abscheuliche Aspekte der Römischen Kurie sowie deren geheime, der Herrschaftssicherung und Bereicherung dienende Praktiken vor aller Augen offengelegt werden.

3. Analyse

Eröffnet wird Conrings Edition von päpstlichen Dokumenten von einer Widmung an den jungen Rudolph August von Braunschweig-Lüneburg (1627–1704), dessen Vater, Herzog August II., Braunschweig-Wolfenbüttel seit 1635 bis zu seinem Tod im Jahre 1666 regierte. Keinesfalls dürfte die Widmung an den ältesten Sohn des Herzogs lediglich den üblichen Gepflogenheiten von

15 Beim oben erwähnten Vater handelt es sich um Herzog August II. (1579–1666).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

politesse geschuldet gewesen sein. Denn zweifellos erschien Conrings Edition zu einem reichs- wie religionspolitisch äußerst delikaten Moment, nämlich unmittelbar nach dem 1651 abgeschlossenen Nürnberger Exekutionstag und somit in einer Zeit fundamentaler Verfassungsänderungen sowie neu auszutarierender Machtbeziehungen innerhalb des Reichsverbandes. Die Reaktionen der konfessionspolitischen Lager auf diese komplexe politische Situation ließen nicht auf sich warten. Zum einen begann die Papstkirche eine recht aufsehenerregende Konversionskampagne, um dadurch die bitteren politischen Ergebnisse des Westfälischen Friedens zu kompensieren. Zum anderen versuchten einige evangelische Theologen, alle christlichen Konfessionen durch das vermittelnde Instrument von Religionsgesprächen einander anzunähern und miteinander zu versöhnen.

Conring war von all diesen Phänomenen direkt betroffen. Als Professor in Helmstedt, dem Zentrum der irenischen und synkretistischen Tendenzen der evangelischen Theologie jener Zeit, setzte er sich aktiv für eine Einigung mit den anderen christlichen Konfessionen ein. Als Freund von Johann Christian von Boineburg, einem der zahlreichen evangelischen Adligen, die just in jenen Jahren zum Katholizismus übertraten, versuchte er zudem, die päpstliche Konversionspolitik des Papsttums zu konterkarieren. Und als Reichsjurist und Theoretiker einer vom alten Römischen Reich unabhängigen Reichsverfassung war er schließlich auch an den juristischen Aspekten jener historischen Wende interessiert, die der politischen Rolle des Kaisers und der anderen Reichsinstitutionen völlig neue Horizonte öffnete. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, stellte Conrings Zusammenstellung von katholischen Schriften über die Papstwahl eine Antwort auf diese facettenreiche Konstellation dar, ging es ihm damit doch in erster Linie um die Gegenüberstellung von Verfassungstheorie und politischen Realitäten.

Schon im ersten Teil des *Proemium*, der hier nicht übersetzt wurde, attestierte der Helmstedter Professor dem Papsttum auf der Basis einer soliden Quellenkritik, dass es ihm an der notwendigen göttlichen Legitimität fehle, um die Rolle des Stellvertreters Christi beanspruchen zu können: Weder enthielten die Heiligen Schriften explizite Hinweise auf das Papsttum noch könnten die Päpste Wundertaten vollbringen, die sie als Auserwählte Gottes ja nachweisen müssten. Und selbst die Papstwahl, die gemäß kurialem Eigenverständnis ja die höchste Form der Legitimierung gewährleisten sollte, vermöge nicht, dieses Vakuum zu füllen. Keineswegs ging es Conring aber um die Widerlegung von Spekulationen über das spirituelle Wesen des Papsttums, sondern vielmehr um eine Offenlegung der theoretischen Basis päpstlicher Macht – nämlich um jene Verfahren, durch deren Vollzug der päpstliche Hoheitsanspruch erst hergestellt und begründetet wurde. An keiner Stelle zitiert Conring Luther oder andere reformatorische Autoren; seine Argumentation stützt sich stattdessen dezidiert auf die historische Methode der klassi-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

schen Geschichtsschreibung. Dem Konstrukt einer mündlich tradierten apostolischen Tradition, auf dem die argumentative Untermauerung päpstlicher Primatsansprüche gemeinhin beruhte, stellte er den Grundsatz des römischen Historikers Titus Livius entgegen: »Allein schriftliche Zeugnisse gewähren die treuliche Erinnerung von Tatbeständen«[16]. Conrings Argumentation geht also nicht der abstrakten Frage nach der theologischen Rolle des Papsttums nach, sondern dreht sich vielmehr um das Problem seiner politischen und historischen Identität.

Dementsprechend thematisiert bzw. problematisiert Conring die Papstwahl nicht in Hinblick auf die göttliche Inspiration durch den Heiligen Geist. Vielmehr interessiert ihn eine Analyse des konkreten Verfahrens. Dass die diesbezüglichen politischen Praktiken – bis hin zur fragwürdigen Zusammensetzung des kardinalizischen Wahlgremiums – das Konklave zu einer alles andere als die göttliche Legitimation bestätigenden Institution machten, daran lässt Conring bereits im ersten Absatz des ausgewählten Quellenausschnittes keinen Zweifel.

Im zweiten Absatz bringt Conring die von ihm konstatierter Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit dann in aller Kürze auf den Punkt. Im Zentrum des Interesses steht hier eindeutig die von Papst Gregor XV. im Jahr 1621 veröffentliche Reform des Konklaves. Zwar muss er durchaus anerkennen, dass die Reform des Papstwahlverfahrens aus »guten und mit Fug und Recht lobenswerten Gesetzen« bestünde. Gleichwohl ginge die substantielle Wirkungslosigkeit der neuen Vorschriften eindeutig aus den von ihm edierten Konklaveberichten hervor. Obwohl er gleichfalls einräumen musste, dass die Konklaven der Jahre 1623 und 1644 weitaus »nicht die schlimmsten« gewesen seien, sprachen die Konklaveberichte seiner Einschätzung nach offensichtlich für sich. Schließlich stellten die darin dokumentierten Praktiken wie auch die grundsätzlich jederzeit möglichen »Betrügereien, Täuschungsmanöver oder hinterlistigen Winkelzüge« (was Conring im vorletzten Quellenabschnitt nochmals ausdrücklich herausstrich) zur Genüge unter Beweis, dass neue Verfahrensnormen keine entscheidende Veränderung der politischen Konstellationen bewirken könnten. Kurzum: die kommentarlose Gegenüberstellung von normativem Anspruch und politischer Realität zeugte laut Conring von der Reformunfähigkeit eines Systems, das somit weit entfernt davon war, die legitime Vertretung göttlicher Autorität auf Erden zu verkörpern.

Bezüglich der Konklavereform gilt es an dieser Stelle, die erstaunlich große Aufmerksamkeit, die sie auch und gerade bei Juristen und Historikern erregte, zu betonen. Was in der Ordnung der Papstwahl von besonderer Relevanz zu sein erschien, war in erster Linie die Kodifizierung von modernen

16 »Literae fuere una custodia fidelis memoriae rerum gestarum« (Titus Livius, Ab urbe condita VI, Kap. 1).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Mechanismen der Konsensherstellung. Ein knapper Blick auf Inhalt und Ziele der Reform, die von Günther Wassilowsky erschöpfend untersucht worden ist[17], verdeutlicht dies. Notwendig war die Reform in Hinblick auf all jene skandalträchtigen Praktiken, die das Konklave zum Inbegriff nepotistischer Machtpolitik und zur Zielscheibe protestantischer Schmähschriften gemacht hatten. Um diesen Missständen abzuhelfen, sollte die Papstwahl auf einem engmaschig regulierten Wahlverfahren gründen. Zwar unterband der nun zur Norm erhobene geheime Abstimmungsmodus mittels Stimmzetteln die bisher üblichen informellen Methoden politischer Konsensfindung auf den Konklaven nicht völlig. Die Wahl eines Papstes allein mittels politischer Einigung zwischen Faktionsführern (*per compromissum*) oder mittels rein performativer Handlungen (*per adorationem,* d.h. durch Huldigung) war fortan jedoch ausgeschlossen.

Die Konklavereform beinhaltete also klare Elemente einer neuen bürokratischen Modernität wie das Wahlgeheimnis, die abstrakte Unpersönlichkeit der Stimmabgabe sowie die minuziöse Regelung jedes Verfahrensschrittes, von der Form des Stimmzettels bis hin zur Stimmauszählung. Und gerade diese Kodifizierung eines formal korrekten, unanfechtbaren Verfahrens der Konsensherstellung geriet in den Fokus des protestantischen Reichsjuristen Conring. Schließlich machte er mit seiner Edition auf den gefährlichen Umstand aufmerksam, dass es sich bei der Konklavereform um nichts weniger als das handelte, was Luhmann als »Legitimation durch Verfahren« bezeichnet[18]. Mit der Publikation der Konklaveberichte der Jahre 1623 und 1644 bezweckte Conring, die positiven Effekte des neuen Regelwerks sowie den potentiellen Prestigegewinn des Papsttums zu konterkarieren.

Zweifellos bestand der vordergründige Hauptzweck Conrings in der Diskreditierung des konfessionellen Feindes; gleichwohl wies die Zentrierung seines Interesses auf die Verfassungsstruktur der päpstlichen Wahlmonarchie jedoch noch eine weitere, von der konfessionspolitischen Stoßrichtung abstrahierende, Dimension auf. In gewisser Hinsicht schrieb Conring dem Papsttum sogar eine Vorbildfunktion für die Reichspolitik zu. Und genau in diese Richtung weist auch die im dritten Quellenabschnitt an den jungen Fürsten Rudolph August ergangene Empfehlung, sich genauestens mit der Institution Papsttum zu beschäftigen. Denn, wie einige gegenwärtige Reichshistoriker

17 Günther Wassilowsky, Die Konklavereform Gregors XV. (1621/1622). Wertekonflikte, symbolische Inszenierung und Verfahrenswandel im posttridentinischen Papsttum, Stuttgart 2010, S. 241–343.

18 Der Begriff stammt aus Luhmanns Systemtheorie: vgl. Niklas Luhmann, Legitimation durch Verfahren, Frankfurt a.M. 1983; mit ihm hat bereits Wassilowsky, Die Konklavereform, S. 22f., gearbeitet.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

bereits unterstrichen hatten[19], war das Konklave den politischen Verhandlungen der Reichsstände alles andere als fremd.

In den Jahren vor der Publikation der Konklaveedition hatte sich Conring bereits intensiv mit der Reichsverfassung und besonders mit der Kaiserwahl beschäftigt. Davon zeugt nicht zuletzt schon eine auf das Jahr 1644 datierende Dissertation eines seiner Studenten zur Rolle der Kurfürsten bei der Kaiserwahl[20]. Wie üblich, spiegelte die Dissertation die Hauptthesen und Argumentationen des Professors wider, die dieser in seinen Vorlesungen vorgestellt hatte. Eben diese Dissertation initiierte dann auch eine Reihe von Werken, in denen sich Conring selbst mit dem Kurkolleg und der Kaiserwahl auseinandersetze[21].

In den Augen der frühneuzeitlichen Juristen wiesen das Konklave und die Kaiserwahl zahlreiche Ähnlichkeiten auf; handelte es sich doch um freie Wahlen, bei der verschiedene politische Kräfte ihre Stimme hören ließen und eine Komposition der unterschiedlichen Interessen stattfinden konnte[22]. Und die Wahlkapitulationen waren die Instrumente, mittels derer diese Verhandlungen ihre pragmatische Form erhielten. Derartige Herrschaftsverträge spielten in der historischen Wirklichkeit der Frühen Neuzeit eine nicht zu unterschätzende Rolle sowohl bei der Kaiserwahl als auch bei der Papstwahl. Obwohl wir über keine Langzeitstudie zu den päpstlichen Wahlkapitulationen verfügen und die erste vergleichende Studie über die verfassungsrechtliche Funktion der Wahlkapitulationen in der Vormoderne erst jüngst erschienen ist, steht es außer Zweifel, dass Wahlkapitulationen noch bis zum 18. Jahrhundert sowohl während jedes Konklave als auch während jeder Kaiserwahl angefertigt wurden[23]. Zudem hatte der Parallelismus zwischen päpstlichen und kaiserlichen Wahlkapitulationen bereits unter den Zeitgenossen gewichtige Befürworter gefunden. So etwa Kardinal Giovan Battista De Luca, den bedeutendsten Juristen der römischen Kurie, der einen solchen Vergleich in

19 Bereits Mitte des 16. Jahrhunderts hatte Onofrio Panvinio zwei Schriften über die Kaiserwahl und die Papstwahl verfasst, die große Ähnlichkeiten aufwiesen: vgl. Karl Gersbach, Onofrio Panvinio's De comitiis imperatoriis and Its Successive Revisions. Biographical Background and Manuscripts, in: AAug 53 (1990), S. 411–452, hier S. 428f.

20 Dissertatio de septemviris seu electoribus Germanorum regni et imperii romani quam, praeside viro magnifico, excellentissimo et experientissimo Hermanno Conringio […] publice examinandum proponit in novi Juliae auditorio majori ad diem VII. Septembris Henricus Wilhelmus Pape, Helmstedt 1644.

21 Vgl. hierzu Dietmar Willoweit, Kaiser, Reich und Reichsstände bei Hermann Conring, in: Stolleis (Hg.), Hermann Conring, S. 321–334.

22 Zur Kaiserwahl vgl. Axel Gotthard, Säulen des Reichs. Die Kurfürsten im frühneuzeitlichen Reichsverband, Husum 1999, S. 485–592.

23 Vgl. Hans-Jürgen Becker, Die päpstlichen Wahlkapitulationen, in: Heinz Duchhardt (Hg.), Wahlkapitulationen in Europa, Göttingen 2015, S. 13–33, sowie Wolfgang Burgdorf, Protokonstitutionalismus. Die Reichsverfassung in den Wahlkapitulationen der römisch-deutschen Könige und Kaiser, Göttingen 2015.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

seiner einflussreichen Abhandlung über die Funktion der Kardinäle anstellte[24]. Kurzum: Kaiserwahlen und Konklave wiesen ähnliche verfassungsrechtliche Mechanismen auf, die die Staatswesen vor den gleichen Gefahren zu schützen hatten, nämlich vor den Einmischungen externer Mächte in das Wahlprozedere, vor der Zersplitterung des politischen Systems bzw. vor dem Auftreten eines Machtvakuums.

Vor diesem Hintergrund wird besser verständlich, weshalb die Konklavereform auch im Reich großes Interesse hervorrief. Der Edition Conrings folgte fünf Jahre später (1656) eine ausführliche Abhandlung von Lorenz Banck über das Verfahren des Konklaves. Einige Jahre später (1667–1669) erschien die deutsche Übersetzung einer italienischen Beschreibung der römischen Kurie von 1611, die um eine präzise Wiedergabe der Konklavebulle ergänzt worden war. Und am Ende des Jahrhunderts kam der starre Verteidiger der lutherischen Orthodoxie Johann Friedrich Meyer mit seiner das Konklave des Jahres 1690 thematisierenden Abhandlung auf das Thema zurück[25]. Zwar entstammten all diese Werke unterschiedlichen Kontexten; auch weisen sie eine differierende Auswahl der zu untersuchenden Aspekte von Papstwahl und Zeremoniell sowie unterschiedliche Akzentsetzungen aus. Gleichwohl werden sie eben von jener Kombination von gelehrten, politischen und kontroverstheologischen Motiven, die bereits das Werk Conrings durchziehen, charakterisiert.

Dass Conring mit seiner Publikation nicht zuletzt auch eine politisch anleitende Absicht verband, geht eindeutig aus dem an Rudolf August gerichteten *Proemium* hervor. Schließlich stellte das Papsttum, wie Conring schreibt, das »berühmteste aller Staatswesen« dar, dass »selbst nach so vielen Verlusten immer noch fast den gesamten Erdkreis beherrscht«. Auch hatten die bedeutendsten politischen Philosophen der Zeit wiederholt die anhaltende politische Bedeutung der Päpste in ihrer Rolle als Herrscher und politische Akteure hervorgehoben[26]. Von daher schien es angebracht, einen jungen Fürsten über die institutionellen Mechanismen – über die »Geheimnisse«, wie Conring schreibt – einer solch bedeutenden Wahlmonarchie, die zudem vieles mit der Struktur des Reichs gemeinsam hatte, zu unterrichten.

24 Giovanbattista de Luca, Il cardinale della S. R. Chiesa pratico, Rom 1680, S. 139.

25 Lorenz Banck, Roma triumphans seu Actus inaugurationum et coronationum pontificum Romanorum, et in spetie Innocentii X. Pont. Max. brevis descriptio. […] Editio secunda, triplo auctior, Franeker 1656, S. 75–81; Der Cardinal-Hut oder Bericht von den Cardinälen […] wie auch was sich in dem Conclave oder Waal-haus von zweyhundert und mehr Jahren denkwürdiges begeben und zugetragen, [Nürnberg] 1667, S. 176–204 (das Werk ist die ergänzte und überarbeitete Übersetzung v. d. *Relatione della Corte di Roma* v. Girolamo Lunadoro); Johann Friedrich Mayeri […] de pontificis romani electione liber commentarius […], Stockholm u. a. 1690.

26 Paolo Prodi, Il sovrano pontefice, un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna, Bologna 1982, S. 65–70.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Gleichwohl adressierte Conring sein Buch aber ausdrücklich auch an einen größeren Leserkreis, wobei er sich wohl weniger an die von ihm erwähnten »edlen Geister« der Wissbegierigen wandte als vielmehr und ganz besonders an diejenigen, die »auf dem Königsweg der Wahrheit zu halten oder […] wieder darauf zurückzuführen« waren. Ganz offensichtlich meinte Conring damit gleichgültige oder zweifelnde Protestanten, die Gefahr liefen, sich vom schönen Schein des Konfessionsfeindes umgarnen zu lassen. Tatsächlich ist dem Briefwechsel des Juristen zu entnehmen, dass seine Edition nicht zuletzt darauf abzielte, einen Damm gegen jene massive Konversionskampagne zu errichten, die die Rückkehr zahlreicher deutscher Fürsten und Adligen in den Schoß der katholischen Kirche bewirkte[27]. Bei einem dieser verborgenen Adressaten handelte es sich um den ehemaligen Studenten und Freund Conrings, Johann Christian von Boineburg, der just im Jahr 1651 zum politischen Berater des Erzbischofs von Mainz ernannt worden war und dadurch Gefahr zu laufen schien, zum Katholizismus zu konvertieren[28]. Von noch größerer Brisanz war die Konversion des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, eines Mitglieds des Hauses Hessen, in dessen Dienst Boineburg über Jahre gestanden hatte[29].

Sowohl aus der Korrespondenz zwischen Boineburg und Conrig als auch aus den Schriften, die in jenen Jahren anlässlich der Bekehrung des Landgrafen Ernst erschienen waren, geht deutlich hervor, worauf die Attraktivität der Papstkirche eigentlich gründete: In Anbetracht des extrem konfliktgeladenen Pluralismus der Protestanten sehnten sich die Konversionswilligen nach Eindeutigkeit, Sicherheit und Einigkeit, so dass die päpstliche Unfehlbarkeit sowie die Verfahrenssicherheit der römischen Kurie, die offenbar einen strikten Zentralismus sowie die außerordentliche Autoritätsfülle des Papsttums gewährleisteten, gewissermaßen als der sicherere Pol erscheinen mussten[30]. In einem solchen Kontext musste die Konklavereform von einer

27 Einen Überblick bietet Eric-Oliver Mader, Fürstenkonversionen zum Katholizismus in Mitteleuropa im 17. Jahrhundert. Ein systematischer Ansatz in fallorientierter Perspektive, in: Zeitung für Historische Forschung 34 (2007), S. 403–440.

28 Zu Boineburg vgl. Hans Peterse, Johann Christian von Boineburg und die Mainzer Irenik des 17. Jahrhunderts, in: Heinz Duchhardt / Gerhard May (Hg.), Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert, Mainz 2000, S. 105–118.

29 Alexander Ritter, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693). Konversion und Irenik als politische Faktoren, in: Harm Klueting (Hg.), Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, Hildesheim 2003, S. 117–140.

30 Dieser Sachverhalt geht besonders klar aus zwei Schriften hervor, die nach der Konversion des Landgrafen von Hessen-Rheinfels erschienen, um seine Bekehrung zu rechtfertigen: siehe die von den Brüdern Peter und Adrian van Walenburch verfassten Motiva conversionis ad fidem catholicam serenissimi […] domini Ernesti Hassiae, Köln 1652, und die Bekehrungsschrift des Landgrafen selbst Der so wahrhaffte alz gantz auffrichtig und discret gesinnte Catholischer […], [s.l.] 1656. Zu letzterem

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ganz besonderen Symbolträchtigkeit sein, repräsentierte sie doch ein Bild von Versöhnung – ein weiterer Beweis für die Einigkeit der römischen Kirche. Schließlich gewährleistete das von Gregor XV. reformierte Wahlverfahren die Unabhängigkeit der Kirchenleitung von unbilligen äußeren Einflüssen und somit eine autonome Konsensfindung, wodurch auch die hierarchische Struktur der Papstkirche eine Festigung erfuhr. Von daher erstaunt es kaum, dass die Konklavereform der katholischen Konversionskampagne offenbar einiges an Zugkraft bescherte.

Im Januar 1652 schickte Conring den Text der Konklavereform an Boineburg, um ihn davon zu überzeugen, dass das Papsttum keineswegs einen Hort der Einhelligkeit darstelle[31]. Es fiele ihm leichter, Mohammed als Propheten zu akzeptieren, als zu glauben, dass der Papst der Stellvertreter Christi sei – schrieb Conring in apodiktischem Ton. In seiner Antwort gestand Boineburg zu, dass die Papstwahl von simonistischen Praktiken korrumpiert werden könne, unterschied aber zwischen *materia* und *forma* der Wahl. Während die *materia* in der Abstimmung der Kardinäle bestand, die durchaus allzu menschlichen Logiken unterworfen sein konnte, war die *forma* des Konklaves etwas anderes und Edleres: Sie verlieh der »*acceptatione, approbatione et perseverante consensione ecclesiae*« Ausdruck[32]. Verunstaltungen des Wahlverhaltens konnten also immer wieder vorkommen sowie korrigiert werden. Der Erlesenheit des Konklaves als Institution tat dies jedoch keinen Abbruch, repräsentierte es doch immer noch die beste Lösung, um die Einheit der Kirche zu bewahren.

In Anbetracht der extremen Zersplitterung der protestantischen Welt war die Sehnsucht nach einer schier unerreichbaren Einheit gerade in jenen Jahren unter Conrings Freunden, Kollegen und Glaubensgenossen weit verbreitet. Seit geraumer Zeit versuchte sein alter Professor Georg Calixt, die verlorene Einheit der Kirche durch eine theologische Versöhnung der christlichen Konfessionen wiederherzustellen[33]. Zu diesem Zweck versuchte Calixt zu demonstrieren, dass die Einheit der Kirche nicht etwa auf das mittelalterliche Papsttum, sondern auf den *consensus antiquitatis*, auf den Konsens der Urkirche in den ersten fünf Jahrhunderten nach Christus, zurückzuführen war. Im Jahr 1650 hatte Calixt um ein Treffen zwischen den Theologen der Universi-

Werk vgl. Heribert Raab, Der discrete Catholische des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693). Ein Beitrag zur Geschichte der Reunionsbemühungen und der Toleranzbestrebungen im 17. Jahrhundert, in: AMRhKG 12 (1960), S. 175–198.

31 Johann Daniel Gruber, Commercii epistolici leibnitiani […] tomus primus prodromus, Hannover u.a. 1745, S. 34–37.

32 Die auf den 23. März 1652 datierte Antwort von Boineburg ist partiell ediert bei Ernst T.L. Hencke (Hg.), Georg Calixtus' Briefwechsel in einer Auswahl aus wolfenbüttelschen Handschriften, Halle 1833, S. 257f. Anm.

33 Vgl. Christoph Böttigheimer, Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt, Münster 1995.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

täten von Helmstedt und Hildesheim ersucht, um mit ihnen sein Ideal einer neu vereinigten Kirche zu diskutieren[34]. Zwar wurde der Vorschlag nicht umgesetzt, jedoch nutzte Ernst von Hessen-Rheinfels die Gelegenheit, um ein Religionsgespräch in Frankfurt einzuberufen, an dem Calixt sowie jeweils ein reformierter, ein evangelischer und ein katholischer Theologe teilnehmen sollten. Gegenstand des Austausches sollte ein Thema sein, das dem Landgrafen besonders am Herzen lag: die Rolle des Papsttums und seine Unfehlbarkeit[35].

Schließlich konnte auch das Frankfurter Kolloquium in Anbetracht der politischen und theologischen Probleme, die ein solch brisantes Treffen erregt hätte, nicht stattfinden. Im Dezember 1651 war lediglich ein kleines Treffen im Schloss Rheinfels bei St. Goar möglich, an dem Calixt allerdings nicht teilnahm. Dennoch zeigen diese Anstrengungen, welche große Hoffnungen man an der Universität Helmstedt in den Jahren 1650 und 1651 hegte[36]. Die Veröffentlichung von Conrings Edition ist sicherlich als Teil einer Strategie anzusehen, die eine irenische Haltung bezüglich der Konfessionen mit vehementen polemischen Angriffen gegen das Papsttum als Institution kombinierte. Denn letztendlich wollte Conrings Edition offenlegen, dass der Eindruck formaler Geschlossenheit und Einheit, den das Papsttum immer noch erweckte, nur eine Illusion war, und eine konfessionelle Versöhnung lediglich unter Ausschluss des Papsttums zu erreichen war.

So gesehen, stellt Conrings Text offenbar eine andere Variante der traditionellen Fremdwahrnehmung des Papsttums dar und trägt zur politischen Diskreditierung eines Systems bei, welches sich trotz aller Reformbestrebungen auf Korruption und politische Kalkulation gründete. Der vergleichsweise milde Ton, der die Schriften Calixts und Conrings jener Jahre kennzeichnete, konnte den intrinsischen polemischen Inhalt ihres irenischen Projekts nur notdürftig kaschieren. Denn ihr erklärtes Anliegen bestand darin, den konfessionellen Feind besser zu profilieren und dessen Grundessenz ein für alle Mal eindeutig zu identifizieren[37]. Unmittelbar nach der Veröffentlichung von Conrings Werk traten die Auseinandersetzungen erneut in eine von unverhüllter Polemik gekennzeichnete Phase ein. Das Scheitern des Frankfurter Kolloquiums sowie der Ausbruch neuer konfessioneller Diatriben zwischen

34 Die Rekonstruktion dieser Einigungsversuche leistete: Hermann Schüssler, Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Okumenizität des Luthertums, Wiesbaden 1961, S. 102–122.

35 Die für die Diskussion in Frankfurt bestimmten Thesen finden sich in: Acta inter serenissimum principem et dominum Ernestum Hassiae Landgravium et Georgium Calixtum, Helmstedt 1681.

36 Über das Religionsgespräch zu Rheinfels vgl. Alexander Ritter, Konfession und Politik am hessischen Mittelrhein (1527–1685), Darmstadt u.a. 2007, S. 350–360.

37 Zum Verhältnis von Polemik und Irenik vgl. Malte van Spankeren / Christian Volkmar Witt (Hg.), Confessio im Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert, Leipzig 2015.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Conring und dem Jesuiten Vitus Erbermann bewogen ihn, eine Abhandlung über das aktuelle, im Jahr 1655 stattgefundene Konklave zu publizieren[38]. Obwohl die darin (sowie in anderen Publikationen jener Jahre) präsentierten Themen und Argumentationen jenen der hier näher betrachteten Zeit ähnelten, sah sich der Leser nun plötzlich mit einem völlig anderen Ton konfrontiert. Denn der politische Kontext hatte sich radikal verändert: Boineburg, Ernst von Hessen-Rheinfels und viele andere hatten den Weg nach Rom eingeschlagen, während die Polemik der konfessionellen Versöhnung keinen Raum mehr ließ.

Die Analyse von Conrings Konklavewerk ermöglicht es nicht nur, jene spezielle Sparte von kontroverstheologischen Schriften, der diese Edition ja angehört, besser zu definieren. Gleichzeitig und bei genauerer Betrachtung verhilft uns die Analyse auch zu Aufschlüssen, die eine tiefere Dimension der Selbstwahrnehmung protestantischer Gelehrte anbelangen. Eine der Besonderheiten dieses Werks lag darin, dass das Buch in erster Linie eine Textedition von sorgfältig transkribierten Dokumenten des Konfessionsfeindes war, was ohne jeden Zweifel vom hohen Interesse der protestantischen Konfessionskulturen an den Grundnormen des Papsttums zeugt. Es ist schwierig, eine eindeutige Erklärung für ein solch eigentümliches, ja ambivalentes Interesse zu finden, das nicht nur Conrings Texte sondern auch viele ähnlich geartete Schriften aufweisen. Es ist aber bemerkenswert, dass alle diese Texte implizit die Abwesenheit einer systematischen normativen Ordnung, die die Errungenschaften der Reformation sowohl auf der institutionellen als auch auf der theologischen Ebene legitimieren und befestigen konnte, widerspiegeln. Im Endeffekt zeigten sowohl das römische Zeremoniell als auch die Verfahren der Papstwahl, dass das Papsttum über eine rechtliche und symbolische Sprache verfügte, die die Reformatoren noch nicht ersetzen konnten.

Auf derartige Defizite hat auch die jüngste Forschung hingewiesen. So hatten protestantische Schriften noch über Jahrzehnte das mittelalterliche Kirchenrecht zum Bezugspunkt; und auch den Verfasser von Werken protestantischer Kasuistik blieb keine andere Wahl, als die katholischen *summae casuum* als Referenz zu nutzen[39]. Von daher hatte auch die von den Instrumenten der

38 Hermanni Conringi epistola de electione Alexandri VII papae opposita appendici examinis Erbermanniani […], Helmstedt 1655, und Historia electionis Alexandri VII papae […] opera Hermanni Conringii, Helmstedt 1657.

39 Vgl. John Witte, Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation, Cambridge 2002, und Wim Decock u.a. (Hg.), Law and Religion. The Legal Teachings of the Catholic and Protestant Reformations, Göttingen 2014. Über die protestantische Kasuistik: Benjamin T. G. Mayes, Counsel and Conscience. Lutheran Casuistry and Moral Reasoning after the Reformation, Göttingen 2011, und Christopher Voigt-Goy, William Perkins und die Anfänge der protestantischen Gewissenskasuistik, in: Stefanie Frost u.a. (Hg.), Streit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie, Göttingen 2014, S. 245–264.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

päpstlichen Macht ausgehende Faszination sicherlich ihren Grund. Aus dieser Perspektive repräsentiert Conrings Editionswerk auf exemplarische Weise nicht nur eine bisher wenig bekannte Gattung der frühneuzeitlichen Kontroverstheologie; es handelt sich auch um einen eigenartigen Spiegel protestantischer Reflexion über sich selbst und die eigene ekklesiale Organisation.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Tobias C. Weißmann

Die Lepanto-Prozession der römischen Rosenkranzbruderschaft

Religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung im Zeitalter der Türkenkriege

1. Hinführung

Am Abend des 6. Oktober 1675 zog eine prächtige Prozession durch die römische Innenstadt, die von der an S. Maria sopra Minerva angesiedelten Rosenkranzbruderschaft veranstaltet wurde[1]. Kirchen, Häuser und Paläste waren mit Blumen und Textilien geschmückt, Fackeln und Kerzen erhellten den Zug, der von zahlreichen Menschen am Wegesrand, von den Fenstern aus und auf den Dächern stehend verfolgt wurde. Sechs Trompeter kündigten weithin hörbar die Prozession an, an der eine Vielzahl von Prälaten und Ordensleuten, Vertretern des Adels und unterschiedlicher Gewerbe teilnahmen. Drei großformatige Standarten, die von weißgekleideten Männern getragen und von einem Chor sowie einem Musikerensemble begleitet wurden, präsentierten Darstellungen der Rosenkranzmysterien und der Kirchengeschichte. Den künstlerischen Höhepunkt der sechsstündigen Prozession bildete ein von 48 Männern getragener Festapparat, der mit einer Vielzahl von Bildern und lateinischen *Dicta* die Seeschlacht von Lepanto als einen Sieg des »wahren Glaubens« über den Unglauben propagierte (Abb. 1 und 2).

In dieser Schlacht im Golf von Patras, vor dem heutigen Griechenland gelegen, hatten am 6. Oktober 1571 die Flotten der Heiligen Liga unter dem Oberbefehl Don Juan d'Austrias die Geschwader des Osmanischen Reichs

1 Vgl. Orazio Quaranta, Relatione della Solenne Processione fatta in Roma nell' Anno Santo M.DC.LXXV. Dall' Archiconfraternità del Santissimo Rosario, In Roma, Nella Stamperia di Niccolò Tinassi, 1675, Con Licenza de' Superiori, Rom 1675; ders., Parte seconda della Relatione della Solenne Processione fatta dall' Archiconfraternità del Santissimo Rosario nell' Anno Santo M.DC.LXXV., In Roma, Per il Tinassi. L' Anno del Santissimo Giubileo. M.DC.LXXV., Con Licenza de' Superiori, Rom 1675; Ruggiero Caetano, Le Memorie de l' Anno Santo M.DC.LXXV. Celebrato da Papa Clemente X. e consecrate alla Santità di N. S. Papa Innocenzo XI. Descritte in forme di Giornale da l' Abb. Ruggiero Caetano Romano. In Roma, Per Marc' Antonio, & Orazio Campana 1691. Con Licenza de' Superiori, Rom 1691, S. 372–376.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

vernichtend geschlagen[2]. Auf die Vermittlung Pius' V. hin hatten sich Venedig, Spanien und der Kirchenstaat zu dieser Allianz zusammengeschlossen, um sich dem gemeinsamen religiösen und machtpolitischen Gegner entgegenzustellen[3]. Zwar folgte dem militärischen Triumph kein politischer – denn im Jahr darauf musste die Serenissima in einem Separatfrieden Zypern an die Hohe Pforte abtreten –, doch bedeutete der Sieg zu See einen psychologischen Durchbruch für das »christliche Abendland«: Der Mythos der Unbesiegbarkeit der Osmanen, die seit nunmehr drei Jahrhunderten mit einer aggressiven Expansionspolitik erfolgreich gen Westen drangen, war gebrochen.

Dem Verständnis der römisch-katholischen Kirche nach handelte es sich bei diesem militärischen Konflikt um einen gerechten Krieg (*bellum iustum*) gegen die als Ungläubige und das Böse schlechthin diffamierten Osmanen. Die ganze Spannbreite frühneuzeitlicher medialer Artikulationsformen wie Flugblätter, Pamphlete, Druckgraphiken, bildende Kunst, Musik und auch Predigten, wurde in Anspruch genommen, um ein *image* dieses lange bekannten und doch so fremden Feindes zu fabrizieren, das mit der Konstruktion eines religiös fundierten und dem Feindbild diametral entgegen stehenden Selbstbildes einherging[4]. Ein zentrales Mittel, um auf politische und militärische Ereignisse aufmerksam zu machen und die religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung der Bevölkerung zu beeinflussen, war die Veranstaltung von Festen. Insbesondere in Rom, dem Zentrum der katholischen Christenheit, war der Türkenkrieg ein virulentes Thema der Festkultur.

Als Sitz des Papsttums, Hauptstadt des Kirchenstaats und Erbe der einstigen Kapitale des Imperium Romanum war Rom eine kosmopolitische Stadt und eine der führenden Kultur- und Festmetropolen im Europa der Frühen Neuzeit[5]. Als religiöses Oberhaupt der katholischen Kirche und Wahlmonarch des

2 Aus der umfangreichen Literatur zur Lepanto-Schlacht sei verwiesen auf die grundlegende Studie von Alessandro Barbero, Lepanto. La battaglia dei tre Imperi, Rom u.a. 2010.

3 Vgl. ebd., S. 126–131.

4 Aus der jüngeren Literatur sei verwiesen auf die Beiträge in folgenden Sammelbänden: Eckard Leuschner / Thomas Wünsch (Hg.), Das Bild des Feindes. Konstruktion von Antagonismen und Kulturtransfer im Zeitalter der Türkenkriege. Ostmitteleuropa, Italien und Osmanisches Reich, Berlin 2013; Robert Born / Sabine Jagodzinski (Hg.), Türkenkriege und Adelskultur in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Ostfilern 2014.

5 Einen Überblick über die soziale, politische und kulturelle Struktur Roms im 17. und beginnenden 18. Jahrhundert bieten Massimo Petrocchi, Roma nel Seicento, Bologna 1975; Volker Reinhardt, Rom. Kunst und Geschichte 1480–1650, Freiburg u.a. 1992; ders., Im Schatten von Sankt Peter. Die Geschichte des barocken Rom, Darmstadt 2011; Christopher M.S. Johns, Papal Art and Cultural Politics. Rome in the Age of Clement XI, Cambridge 1993. Grundlegend für die Beschäftigung mit der römischen Festkultur samt umfangreichem Quellenmaterial sind die Kompendien Maurizio Fagiolo Dell'arco / Silvia Carandini (Hg.), L'Effimero barocco. Strutture della festa nella Roma del '600, 2 Bde., Rom 1977–1978; Maurizio Fagiolo Dell'arco

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Vatikanstaats führte der Papst die sakrale Festkultur, die wie auch in anderen Städten den Jahreskreis gliederte, mit den Hoch-, Patronats- und Dedikationsfesten in der Peters- und der Lateransbasilika an. Besondere Höhepunkte bildeten die mit großem künstlerischen und musikalischen Aufwand gestalteten Heiligsprechungen in St. Peter sowie die Wahl und Krönung des Pontifex' und der *possesso*, mit seinem an die antiken Triumphzüge erinnernden Festzug, im Zuge dessen der neugekrönte Papst sein Territorium in Besitz nahm[6]. Mit liturgischen Feiern zu Hoch- und Heiligenfesten konkurrierten die Ordensgemeinschaften, allen voran die Jesuiten und Oratorianer, die Dominikaner und Franziskaner, um die Gunst und Aufmerksamkeit der römischen und internationalen Gläubigen. Insbesondere in den Heiligen Jahren, in denen große Pilgerströme aus aller Herren Länder nach Rom zogen, potenzierte sich der betriebene Aufwand[7]. Die profane Festkultur führten die Kardinal- und die weltlichen Nepoten der regierenden Päpste an, welche eine Vielzahl unterschiedlicher Festivitäten veranstalteten, die sich in Palästen an die geladene Funktionselite oder auf öffentlichen Plätzen an die gesamte Bevölkerung richteten[8]. Weitere Glanzpunkte setzten die in Rom residierenden Kardinäle, die traditonsreichen römischen Baronalfamilien und nicht zuletzt in Rom exilierte katholische Adlige, allen voran Christina von Schweden, Maria Casimira Sobieska und der englische Thronprätendent James Francis Edward Stuart[9].

(Hg.), La Festa barocca, Rom 1997; Marcello Fagiolo (Hg.), La festa barocca. Il Settecento e l'Ottocento, Rom 1997. Zur Bedeutung der Musik für die sakrale Festkultur vgl. Markus Engelhardt / Christoph Flamm (Hg.), Musik in Rom im 17. Jahrhundert. Kirche und Fest, Kassel 2004. Zu den sozialen und rituellen Aspekten der Festkultur vgl. Maria Antonietta Visceglia, La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna, Rom 2002.

6 Vgl. Vittorio Casale, Gloria ai beati e ai santi. L'arte delle canonizzazioni, in: Marcello Fagiolo (Hg.), La Festa a Roma dal Rinascimento al 1870, 2 Bde., Turin 1997, Bd. 1, S. 124–141; Alessandra Anselmi, Theatres for the Canonization of Saints. The Architectural Structures for Celebrating the Ceremony, in: William Tronzo (Hg.), St Peter's in the Vatican, New York 2005, S. 244–269; Marcello Fagiolo, L'Effimero di Stato. Dal Conclave al Possesso, in: Marcello Fagiolo (Hg.), La Festa a Roma dal Rinascimento al 1870, 2 Bde., Turin 1997, Bd. 2, S. 8–25.

7 Vgl. Paolo Brezzi, Storia degli Anni Santi da Bonifacio VIII ai giorni nostri, Mailand 1975. Für die Musikproduktion in Heiligen Jahren vgl. Arnaldo Morelli, Musica a Roma negli Anni Santi dal 1600 al 1700, in: Marcello Fagiolo / Lucia Armenante (Hg.), Roma sancta. La città delle basiliche, Rom 1985, S. 190–200; Juliane Riepe, Musik im Anno Santo. Das Heilige Jahr 1650 im Spiegel der Diarien, in: Markus Engelhardt / Christoph Flamm (Hg.), Musik in Rom im 17. Jahrhundert. Kirche und Fest, Kassel 2004, S. 101–143.

8 Zur Festkultur der Nepoten Urbans VIII. vgl. Frederick Hammond, Music and spectacle in Baroque Rome. Barberini patronage under Urban VIII., New Haven u.a. 1994. Zur kulturellen Führungsrolle der Nepoten vgl. Arne Karsten, Künstler und Kardinäle. Vom Mäzenatentum römischer Kardinalnepoten im 17. Jahrhundert, Wien u.a. 2003.

9 Vgl. Per Bjurström, Feast and Theatre in Queen Christina's Rome, Stockholm 1966; Accademia nazionale dei lincei (Hg.), Cristina di Svezia e la musica, Rom 1998; Kath-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Prächtige Festreigen gaben auch die auswärtigen Gesandten der europäischen Großmächte, mit denen sie anlässlich dynastischer, politischer und militärischer Ereignisse Rang und Kontinuität der Dynastien demonstrierten[10]. Wie in anderen Phänomenbereichen durchdrangen sich im römischen Festkosmos die sakrale und die profane Sphäre: Liturgischen Feiern schlossen sich Bankette und Musikaufführungen an, Siegesfeiern begannen mit einer Messfeier samt *Te Deum*: eine klare Differenzierung von geistlicher und weltlicher Festkultur lässt sich kaum vornehmen.

Auf vielfältige Weise nutzten die genannten Akteure, Individuen und Institutionen Feste zur Selbstdarstellung, Kommunikation und bisweilen zur tagesaktuellen Propaganda, wobei die Türkenthematik insbesondere im 17. Jahrhundert ein häufiges Sujet darstellte. Zunächst wurden die zentralen Ereignisse der Türkenkriege mit religiösen Zeremonien und Festlichkeiten begangen. Allen voran der Papst, der die Kriege katholischer Mächte gegen das Osmanische Reich meist mit hohen Subsidienleistungen unterstützte, feierte militärische Erfolge über die als Erzfeind der Christenheit diffamierten Türken mit einer umfangreichen Festchoreographie[11]. Als Wien nach zweimonatiger Belagerung durch osmanische Truppen in der Schlacht vom Kahlenberg am 12. September 1683 von kaiserlichen, bayerischen, sächsischen und polnischen Truppen unter der Führung des polnischen Königs Johann III. Sobieski befreit worden war, ließ Innozenz XI. am 24. und 25. September 1683 die Glocken sämtlicher Kirchen der Ewigen Stadt für die Dauer einer Stunde läuten und zahlreiche Messen »*pro gratiarum actione*« lesen[12]. Zum ohrenbetäubenden Lärm von Kanonaden und Salutschüssen wurde an

rin Losleben, Musik – Macht – Patronage. Kulturförderung als politisches Handeln im Rom der Frühen Neuzeit am Beispiel der Christina von Schweden (1626–1689), Köln 2012; Aneta Markuszewska, Serenatas and Politics of Remembrance. Music at the Court of Marie Casimire Sobieska in Rome (1699–1714), in: Berthold Over (Hg.), La Fortuna di Roma. Italienische Kantaten und römische Aristokratie um 1700 / Cantate italiane e aristocratia romana intorno il 1700, Kassel 2016, S. 269–294; Edward T. Corp, The Stuart Court in Rome. The Legacy of Exile, Aldershot 2003.

10 Vgl. Tobias C. Weissmann, *Gran teatro del mondo*. Kunst, Klang und Musik im Dienst der internationalen Festkultur im barocken Rom, Berlin 2018 (unveröffentlichte Dissertation, Humboldt-Universität zu Berlin).

11 Vgl. Stefanie Nanni, Des cérémonies pour la »guerre juste«, in: Bernard Dompnier (Hg.), Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque, Clermont-Ferrand 2009, S. 183–206.

12 Vgl. den Bericht im Archivium Basilicae Vaticane, Balduini Diaria 1675–1682, Bd. 1, zit. in Augustin Sauer, Rom und Wien im Jahre 1683. Ausgewählte Actenstücke aus römischen Archiven zur II. Säcularfeier der Befreiung Wiens. Als Festgabe des unter allerhöchstem Protectorate stehenden Priestercollegium von Campo Santo zu Rom, Wien 1883, Nr. 54. Zu den Festen anlässslich der Befreiung Wiens 1683 und weiteren Zeremonien des Papstes und an der deutschen Nationalkirche S. Maria dell' Anima vgl. Rainer Heyink, Fest und Musik als Mittel kaiserlicher Machtpolitik. Das Haus Habsburg und die deutsche Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima, Tutzing 2010, S. 169–217, hier S. 196f., Dok. C.3.5, S. 442–443.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

der Engelsburg ein Feuerwerk abgebrannt, geistliche und weltliche Fürsten ließen ihre Paläste illuminieren und musiktheatrale Aufführungen ausrichten, und auch das Volk beteiligte sich mit Freudenfeuern. Wenige Tage später wurde im Zuge einer im Quirinalspalast gefeierten Dankesmesse, die von der *Cappella Sistina* musikalisch gestaltet wurde, dem Pontifex eine türkische Standarte überreicht, die dem flüchtenden Großwesir und Oberbefehlshaber der osmanischen Streitkräfte, Kara Mustafa, entrissen worden und von polnischen Truppen in einem Festzug nach Rom gebracht worden war[13]. An den Folgetagen ließ der Papst die türkische Standarte in St. Peter ausstellen, um sie einem möglichst großen Publikum zu präsentieren.

Die diplomatischen Vertreter der an den Türkenkriegen beteiligten katholischen Mächte, allen voran die kaiserlichen, polnischen, bayerischen und französischen Gesandten, inszenierten mit ihren Festen die Monarchen als Türkenbezwinger und Verteidiger des Papsttums und des katholischen Glaubens. An ephemeren Festapparaten, die auf den öffentlichen Plätzen errichtet wurden und als Feuerwerksapparate fungierten, wurden die Herrscher nicht selten als Herkules dargestellt, der die Hydra besiegt, als Apoll, der die Python erschlägt oder als über die Giganten triumphierender Zeus[14]. Fliehende, stürzende oder auf Trophäenbündeln gefesselte Osmanen gehörten ebenso zum Standardrepertoire der Gesandtenfeste wie die Darstellung eines sinkenden oder dominierten Halbmonds[15]. Huldigungsmusiken wie Serenaten oder

13 Vgl. die Festbeschreibung Distinta relazione delle sontuose feste in Roma celebrate per le vittorie delle armi cristiane contro il turco, Rom 1683. Zur Präsentation der Standarte vgl. die Breve relatione di quello che appartiene allo stendardo principale preso nella rotta data all' esercito ottomano sotto Vienna e mandato in dono alla Santità di N. S. papa Innocentio XI dall' illustrissimo Re di Polonia Giovanni III., Rom 1683. Für eine europäische Perspektive vgl. Andrea Sommer-Mathis, Le feste celebrate in Europa per la liberazione di Vienna nel 1683, in: Richard Bösel u.a. (Hg.), Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente, Rom 2014, S. 363–373.

14 Beim Fest zur Wahl Ferdinands III. zum Römischen König 1637, das dessen Vertreter Cornelius Henricus Montman veranstaltete, wurde der Kaisersohn als Herkules dargestellt, der gegen die Hydra kämpft, deren sieben Köpfe die Feinde des Reiches symbolisierten, darunter die Osmanen. Vgl. Weissmann, *Gran teatro del mondo*, S. 82 u. 278. Zwei Festapparate vom Fest des Kardinalprotektors der deutschen Nation Girolamo Colonnas anlässlich der Kaiserwahl Leopolds I. 1658 repräsentierten den Kampf des Zeus gegen die Giganten und den Triumph Apolls über die Python. Vgl. ebd., S. 92.

15 Ein Triumphwagen, mit dem sich der französische Gesandte Charles d' Albert d' Ailly, Duca di Chaules, am römischen Straßenkarneval beteiligte, präsentierte die Personifikation Frankreichs im Kreis der zwölf Sybillen mit einem Halbmond zu ihren Füßen. Vgl. Weismann, *Gran teatro del mondo*, S. 78. Beim Fest des kaiserlichen Gesandten Graf Johann Wenzel von Gallas zum Namenstag der Kaiserin Elisabeth Christine 1714 bekrönte die Ehrentribüne auf der Piazza SS. Apostoli eine auf gefesselten Türken und Trophäen thronende Venus-Darstellung, vgl. ebd., S. 252. Anlässlich der Befreiung Belgrads gab von Gallas ein weiteres Fest, dessen Festapparat eine festungsartige Architektur darstellte, aus der zahlreiche Osamen fliehen, klettern und herabstürzen, vgl. ebd., S. 89.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Kantaten, die in Palastsälen vor geladenem Publikum oder auf öffentlichen Plätzen aufgeführt wurden, verherrlichten die Souveräne bisweilen als unbesiegbare Heerführer, die über den türkischen Halbmond triumphierten[16].

Auch in den *Quarant'ore*-Inszenierungen, die von Kardinälen oder Ordensgemeinschaften, allen voran den Jesuiten, während der Fastenzeit in römischen Kirchen ausgerichtet wurden, waren die Türkenkriege, die nicht selten den Gebetsanlass darstellten, präsent[17]. Das Vierzigstündige Gebet, das in Mailand zu Beginn des 16. Jahrhunderts als schlichte Andacht entstanden war, hatte sich im Rom des 17. Jahrhunderts zu einer multimedialen Frömmigkeitsübung entwickelt: Ein im Chorraum errichteter Festapparat, oft eine riesenhafte durch Kerzen erleuchtete Malerei, stellte meist ein Motiv des Alten Testaments dar, das Anspielungen auf die Glaubenskämpfe während des Dreißigjährigen Krieges oder auf die Türkenkriege als Gebetsanlass aufwies. An den drei Tagen alternierten Predigten, Litaneien, Gesänge und Instrumentalmusik mit stillen Gebetsphasen. Der in der Fastenzeit 1689 von Giovan Battista Estorges im Collegio Romano der Societas Jesu errichtete *Quarant'ore*-Apparat etwa, der den Triumph des katholischen Glaubens zum Thema hatte, stellte den Tugendberg mit einer am Himmel in einem weiten Strahlenkranz erscheinenden Eucharistie dar, umringt von Engeln und Heiligen[18]. Am Fuße des Hügels thronte die Personifikation der *Religio* auf Kanonen, Standarten und drei gestürzten Ungläubigen, darunter einem Türken. Während am linken Bildrand der Erzengel Michael auf die Szene verweist, beißt am rechten ein Löwe in einen Turban. Hinter dem Tugendberg vertreibt ein Engel weitere Häretiker, während angesichts eines Adlers und eines Löwen ein Halbmond stürzt und zwei Osmanen fliehen.

16 Beim Fest, das der französische Diplomat Kardinal César d'Estrées 1687 anlässlich der Genesung Ludwigs XI. am Pincio-Hügel ausrichtete, proklamierte die Serenata *La Fama festeggiante*, deren Libretto Graf Ercole Agostino Beraud verfasst hatte, dass der französische König den katholischen Glauben verteidige, die Ungläubigen in einem Meer aus Blut schwimmen lasse und den Halbmond vertreibe. Vgl. ebd., S. 230f.

17 Vgl. Karl Noehles, Teatri per le Quarant'ore e altari barocchi, in: Marcello Fagiolo / Maria Luisa Madonna (Hg.), Barocco romano e barocco italiano. Il teatro, l'effimero, l'allegoria, Rom 1985, S. 88–99; Mark S. Weil, L'orazione delle Quarant'ore come guida allo sviluppo del linguaggio barocco, in: Marcello Fagiolo / Maria Luisa Madonna (Hg.), Il barocco romano e l'europa, 3 Bde., Rom 1992, Bd. 1, S. 675–693; Joseph Imorde, Präsenz und Repräsentanz. Oder: die Kunst, den Leib Christi auszustellen. Das vierzigstündige Gebet von den Anfängen bis in das Pontifikat Innocenz X., Emsdetten u.a. 1997; Diez Renato, Le Quarantore. Una predica figurata, in: Marcello Fagiolo (Hg.), La Festa a Roma dal Rinascimento al 1870, 2 Bde., Turin 1997, Bd. 2, S. 84–97; Nils Holger Petersen, The Quarant'Ore. Early Modern Ritual and Performativity, in: Peter Gillgren / Marten Snickare (Hg.), Performativity and Performance in Baroque Rome, Farnham 2012, S. 115–133.

18 Vgl. Weil, L'orazione delle Quarant'ore, S. 684 u. Abb. 8; Fagiolo Dell' arco, La festa barocca, S. 546, ebenfalls mit einer Abbildung.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Auch Maria Casimira Sobieska, die nach dem Tod ihres Gatten, des polnischen Königs Johann III. Sobieski im Jahre 1696 in Rom residierte, erinnerte jedes Jahr mit einem Fest und einer musiktheatralen Aufführung im Palazzo Zuccari an die Befreiung Wiens, um somit die Erinnerung an ihren verstorbenen Ehemann als Türkenbezwinger und als Verteidiger des katholischen Glaubens lebendig zu halten. Die am 12. September 1708 aufgeführte Kantate *La Vittoria della Fede*, deren Libretto Carlo Sigismondo Capece verfasst hatte und deren verschollene Partitur möglicherweise von Alessandro Scarlatti stammt, inszeniert Johann III. als tugendhaften Glaubensritter, betont die hilfreiche Rolle der Jungfrau Maria, welche zudem die Namenspatronin der Veranstalterin war, und zeichnet von den Osmanen ein religiös aufgeladenes Feindbild[19]. So wurden diese als »sinkender Halbmond«, »gottloser Feind« und als »alte Schlange« bezeichnet – ein Verweis auf den siebenköpfigen Drachen aus der Offenbarung des Johannes (Offb 12,7–9).

Der zentrale Erinnerungsort der Türkenkriege war im 17. Jahrhundert und weit darüber hinaus die Seeschlacht von Lepanto im Jahre 1571, die eine umfassende Rezeption in Publizistik, bildender Kunst, Musik und auch im Festwesen erfuhr[20]. Bereits am ersten Jahrestag des Triumphs 1572 hatte Gregor XII., der Nachfolger des mittlerweile verstorbenen Pius' V., zum Dank für die Fürsprache der Gottesmutter das Fest »Unserer Lieben Frau vom Sieg«, später umbenannt in »Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz«, eingeführt, das seither in der katholischen Christenheit alljährlich begangen wurde. In Rom

19 Vgl. Carlo Sigismondo Capece, La Vittoria della Fede. Componimento per Musica di Carlo Sigismondo Capeci fatto cantare nel Palazzo della Regina di Polonia la Sera delli 12 Settembre 1708. In Roma, Per Antonio de' Rossi alla Piazza di Ceri. Con licenza de' Superiori, Rom 1708.

20 Aus der umfangreichen Literatur zur Lepanto-Rezeption sei verwiesen auf Guido Antonio Quarti, La battaglia di Lepanto nei canti popolari dell' epoca, Mailand 1930; Carlo Dionisotti, Lepanto nella cultura italiana nel tempo, in: Gino Benzoni (Hg.), Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto, Florenz 1974, S. 127–151; Ian Fenlon, In Destructione Turcharum. The Victory of Lepanto in Sixteenth-Century Music and Letters, in: Francesco Degreda (Hg.), Andrea Gabrieli e il suo tempo, Florenz 1987, S. 293–317; Ian Fenlon, Music, Ceremony, and Celebration in Counter-Reformation Rome, in: Ders. (Hg.), Music and Culture in Late Renaissance Italy, Oxford 2002, S. 139–161; Benjamin Paul, Identità e alterità nella pittura veneziana al tempo della battaglia di Lepanto, in: Venezia Cinquecento 29 (2005), S. 155–187; Johann Herczog, Marte armonioso. Trionfo della battaglia musicale nel Rinascimento, Lecce 2005; Guy-François Le Thiec, Enjeux iconographiques et artistiques de la représentation de Lépante dans la culture italienne, in: Studiolo 5 (2007), S. 29–45; Marie Claude Canova-Green, Lepanto Revisited. Water-fights and the Turkish Threat in Early Modern Europe (1571–1656), in: Margaret Shewring / Linda Briggs (Hg.), Waterborne Pageants and Festivities in the Renaissance. Essays in Honour of J. R. Mulryne, Farnham 2013, S. 177–198. Grundlegend für die Lepanto-Rezeption in globaler Perspektive mit umfassender Bibliographie jüngst: Stefan Hanss, Lepanto als Ereignis. Dezentrierende Geschichte(n) der Seeschlacht von Lepanto (1571), Göttingen 2017.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

veranstaltete, wie eingangs genannt, die an S. Maria sopra Minerva angesiedelte Rosenkranzbruderschaft alljährlich eine Festoktav, deren Klimax eine feierliche Prozession am Jahrestag der Lepantoschlacht, dem 6. Oktober, darstellte[21]. Die 1481 von Sixtus IV. anerkannte *Arciconfraternità del Rosario*, auch als *Confraternità* bzw. *Compagnia del SS. Rosario* bekannt, widmete sich in erster Linie der Fürsorge Armer, Kranker und Gefangener, wobei die Organisation und Durchführung des Rosenkranzfestes den rituellen und repräsentativen Höhepunkt der Bruderschaft bildete[22].

Im Heiligen Jahr 1675 wurde das Fest mit besonderem Pomp begangen. Eine zweiteilige Festbeschreibung, die Orazio Quaranta 1675 bei Tinassi in Rom veröffentlicht hat, gibt einen detaillierten Bericht von dem Festereignis und dem Prozessionsapparat[23]. Der Bericht wird bestätigt und in einigen Punkten erweitert durch eine Schilderung in Ruggiero Caetanos 1691 erschienenen *Le Memorie de l'Anno Santo*[24]. Die beiden Schauseiten des Festapparats sind zudem auf zwei Kupferstichen Pietro Santi Bartolis dargestellt, die in den ersten Teil von Quarantas Publikation eingebunden sind (Abb. 1 und 2)[25]. Im Folgenden werden die beiden Bildquellen, im Abgleich mit den Erläuterungen Quarantas, einer detaillierten kunstwissenschaftlichen Analyse unterzogen, um die komplexe Überredungsstrategie, die vielschichtigen Bedeutungsebenen und die Botschaften des ephemeren Kunstwerks zu ergründen. Hierbei sollen die Konstruktion und Legitimation der Selbst- und Feindbilder mit Hinblick auf die Türkenkriege aufgezeigt, die Funktion des Festapparats im rituellen, performativen und synästhetischen Kontext des Prozessionsereignisses erläutert und dieses als Propagandaveranstaltung des Dominikanerordens interpretiert werden.

21 Zur römischen Rosenkranzbruderschaft vgl. Matizia Maroni Lumbroso / Antonio Martini, Le confraternite romane nelle loro chiese, Rom 1963, S. 346f.; Gilles Gerard Meersseman, Le origini della Confraternita del Rosario e della sua iconografia in Italia, in: Atti e memorie dell' Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti già Accademia dei Ricovrati 76 (1964), S. 223–256, 301–328, hier S. 305.

22 Vgl. Capitoli et Ordinationi della Ven. Compagnia del SS. Rosario fundata nella Chiesa di S. Maria della Minerva di Roma l'anno 1481, quali saranno anco communi alla Compagnia del SS.mo Nome d'Iddio, mutate però le cosa che secondo la diversità della Compagnia dovranno esser mutate. Nuova edizione fatta sopra quella del 1585, conservata la stessa forma e stile in cui furono allora pubblicati per ordine del R.mo P. Sisto Fabri Maestro generale dell' ordine de' PP. Predicatori, Rom 1855.

23 Vgl. Quaranta, Relatione della Solenne Processione; ders., Parte seconda della Relatione.

24 Vgl. Caetano, Le Memorie de l'Anno Santo, S. 372–376.

25 Die beiden Kupferstiche sind jeweils am unteren rechten Bildrand signiert. Die Autorschaft Pietro Santi Bartolis bestätigt Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 24f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

2. Quellen



Abb. 1: Pietro Santi Bartoli, Festapparat der Lepanto-Prozession der römischen Rosenkranzbruderschaft im Heiligen Jahr 1675, Vorderseite, Kupferstich aus Orazio Quarantas *Relatione della Solenne Processione* (1675), Biblioteca dell' Istituto di Archeologia e Storia dell' Arte, Fondo Lanciani.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0



Abb. 2: Pietro Santi Bartoli, Festapparat der Lepanto-Prozession der römischen Rosenkranzbruderschaft im Heiligen Jahr 1675, Rückseite, Kupferstich aus Orazio Quarantas *Relatione della Solenne Processione* (1675), Biblioteca dell'Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte, Fondo Lanciani.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

3. Analyse

Bei dem Prozessionsapparat, der am Abend des 6. Oktober 1675 von 48 Männern durch die Straßen Roms getragen wurde, handelte es sich um eine 7,60 Meter (34 *palmi romani*) hohe Konstruktion aus Holz und Eisen, die von bemalter Leinwand und Stuck verkleidet und mit Figuren aus Pappmaché (*cartapista*) bestückt war[26]. Die Bemalung solcher Festapparate sollte den Eindruck beständiger, meist kostbarer Materialien wie Marmor, Bronze oder Gold erwecken. Das komplexe ikonographische Programm hatte Orazio Quaranta, der Autor der Festbeschreibung, entworfen. Quaranta hatte zunächst eine steile Karriere im Jesuitenorden absolviert, bevor er 1638 aus dem Orden ausgeschieden und fortan als Diplomat, unter anderem in Diensten des polnischen Königs am Hof in Madrid, und seit 1655 in Rom an den Höfen verschiedener Kardinäle tätig war[27]. Zudem trat Quaranta, seit 1660 auch *Consultore* der *Congregazione dell' Indice*, der päpstlichen Indexkongregation, als Autor und Übersetzer zahlreicher Publikationen, darunter Heiligenviten und Festbeschreibungen, in Erscheinung[28]. Nach seinem Konzept war der Festapparat von einem Team spezialisierter Künstler, dem Architekten Sebastiano Giannini, dem Bildhauer Francesco Cavallini, dem Cartapistaro Biaggio Mochetti, dem Maler Giovanni Ventura Borghese und dem Vergolder Basilio Onofri, sicherlich auch mit Unterstützung ihrer Schüler und Gehilfen, ausgeführt worden[29].

Zwar hat sich das ephemere Kunstwerk nicht erhalten, doch lassen sich dessen Gestalt und Ikonographie anhand der beiden Kupferstiche Santi Bartolis und der detaillierten Beschreibung Quarantas rekonstruieren und analysieren. Bei der Untersuchung eines nur sekundär überlieferten Kunstwerks wie diesem ist zunächst der Medientransfer von einem dreidimensionalen

26 Vgl. Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 11. Die zeitgenössische römische Längenangabe von einem *palmo romano* entspricht 22,3495 cm. Caetano zufolge hatte die *machina* gar eine Höhe von 11,17 Metern (50 *palmi romani*) und eine Breite von 6,70 Metern (30 *palmi romani*), vgl. Caetano, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 374. Zu dem Festapparat vgl. auch Fagiolo Dell' arco, La festa barocca, S. 501–503.

27 Vgl. Andreea Badea, Consulteurs des congrégations romaines et ordres religieux, in: Albrecht Burckhardt / Alexandra Roger (Hg.), L'exception et la Règle. Les pratiques d' entrée et de sortie des couvents, de la fin du Moyen Âge au XIe siècle [im Druck].

28 Vgl. Orazio Quaranta, La Vita di S. Genesio Notaro e Martire Scritta da D. Orazio Quaranta Consultore dell' Indice, In Roma Per Nicolò Angelo Tinassi MDCLXXXI., Con Licenza de' Superiori, e Privilegio, Rom 1682; ders., Lettere della serafica Madre S. Teresa di Giesu, Fondatrice de' Carmelitani Scalzi. Stampate prima in Ispagna, et hora dalla lingua Castigliana fedelmente nell' Italiana tradotte, da D. Oratio Quaranta Consultore della Sac. Congregatione dell' Indice, In Roma, Nella Stampa di Iacomo Fei d' Andr. F. M.DC.LX., Con Licenza de' Superiori, Rom 1660.

29 Zur Autorschaft der Künstler vgl. Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 23f.; Caetano, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 374.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Objekt unterschiedlicher Materialien in zweidimensionale Druckgraphiken bzw. in die Festbeschreibung zu beachten. Zudem folgen Kupferstiche und Festbeschreibungen gewissen Gattungskonventionen und künstlerischen bzw. rhetorisch-literarischen Strategien ihrer Urheber und neigen aufgrund ihrer meist panegyrischen, propagandistischen Funktion in der Regel zur Idealisierung[30]. Medialer, stilistischer und künstlerischer Divergenzen zum Trotz können das ikonographische Programm und damit die intendierte Aussage des Festapparats der Rosenkranzbruderschaft auch anhand der bildlichen und schriftlichen Überlieferung nachvollzogen und gedeutet werden.

Das Zentrum der ersten Schauseite der *machina* bildete ein Gemälde Mariens mit Christusknaben, das von Fra Angelico stammte und sich für gewöhnlich in S. Maria sopra Minerva befand. Voluminöses Blattwerk umrahmt das Gemälde, hinter dem vergoldete Strahlenbündel radial hervortreten und das von vier Engeln gehalten wird. Ein Baldachin mit einer Sonne am Scheitelpunkt, unter dem einige Putten herausschauen, überwölbt den Festapparat wie eine Krone. Unterhalb des Mariengemäldes befindet sich vor einem Wolkengebilde die großformatige Figur des Erzengels Michael in römisch-antikisierender Rüstung. Mit schwungvoller Drehung holt dieser zum Lanzenstoß gegen den siebenköpfigen Drachen aus. Als Basis der Komposition fungiert ein hoher denkmalartiger Sockel, der mit Chiaroscuro-Malereien und Blumengirlanden geschmückt ist. Die Inschrift »SIGNUM MAGNUM« auf der Kartusche unterhalb des Marienbildes verweist auf die Herkunft dieser Episode, das zwölfte Kapitel der Offenbarung des Johannes. Als »großes Zeichen« erschien dort am Himmel das apokalyptische Weib, das traditionellerweise als Vorausdeutung der Jungfrau Maria verstanden wurde und zunehmend mit dem Bild der Maria Immaculata auf der Mondsichel verschmolz. Der vom Erzengel bekämpfte siebenköpfige Drache stellt in der Offenbarung das zweite Zeichen am Himmel dar (Offb 12,7–9). In raffinierter Weise verknüpft der Prozessionsapparat das präexistente Mariengemälde Fra Angelicos mit der plastischen Offenbarungsszenerie. Doch im Gegensatz zur kanonischen Darstellungstradition, etwa Albrecht Dürers neuntem Blatt seiner Holzschnittserie der Apokalypse, steht am Prozessionsapparat nicht die Jungfrau, sondern ein Adler auf der Mondsichel. Deren Halbrund ist zudem nicht nach oben, sondern nach unten geöffnet. Der zeitgenössische Betrachter, der mit der Bildwelt seiner Tage vertraut war, dürfte die umgedrehte Mondsichel als Halbmond und somit als Symbol der Osmanen verstanden haben[31].

30 Vgl. Weissmann, *Gran teatro del mondo*, S. 9–13.

31 Für diese Bedeutungserweiterung der Immacolata-Ikonographie im Rom der Frühen Neuzeit vgl. Alessandro Zuccari, L'Immacolata a Roma dal Quattrocento al Settecento. Istanze immacoliste e cautela pontificia in un complesso percorso iconografico, in: Giovanni Morello u.a. (Hg.), Una donna vestita di sole. L'Immacolata Concezione nelle opere dei grandi maestri, Mailand 2005, S. 65–77.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Der Adler wiederum, von dem in der Offenbarung einzig die Schwingen erwähnt werden, welche die Jungfrau in den Himmel tragen, symbolisiert Österreich bzw. Kaiser Leopold I., der über die Türken triumphiert – eine im Rom dieser Jahre gängige Ikonographie[32]. Der Drache der Apokalypse wurde häufig mit dem vielköpfigen Hydra-Ungeheuer der griechischen Mythologie gleichgesetzt und fungierte als Allegorie der Häresie schlechthin. Durch die räumliche Nähe des Halbmonds zu dem Monstrum charakterisiert der Prozessionsapparat die Türken als Ungläubige, als das ultimative Böse. Ihnen gilt der Kampf des Erzengels, der wiederum vom Kaiser in Gestalt des Adlers unterstützt wird.

In seiner Festbeschreibung bringt Quaranta die apokalyptische Vision direkt mit der im Rosenkranzfest erinnerten Seeschlacht bei Lepanto in Verbindung:

> […] man sieht auf dem Feld den Heiligen Erzengel Michael, scheinbar aus dem Himmel in die Luft gestiegen, wohl ausgestattet mit hellstem Werkzeug durchbohrt er mit dem Speer die große Bestie, oder besser [gesagt] die Hydra mit sieben Köpfen gekrönt; während diese aus vielen Schlünden einen großen Strom speit […]. In diesem ist nichts anderes zu sehen, und klar und lebendig repräsentiert als die Seeschlacht, in welcher nicht nur Pius [V.], einst Bruder Michael genannt, und die Jungfrau als Sieger hervorgingen über jene große Schlange bestehend aus vielen Köpfen der See (denn die Hydra ist nichts anderes als Wasser) und gekrönt von vielen eroberten Königreichen: Und am gleichen Tag, der gänzlich ein dominikanischer [war], geweiht dem Rosenkranz, welcher der Jungfrau dargebracht wird, so als wäre in ihrem Leib das ganze Christentum vereinigt, zeigte er gerettet von jedem Schiffbruch und Mißlingen mit dem österreichischen Adler, der verbunden mit der römischen Taube und dem venezianischen Löwen von seinem Don Giovanni angeführt wurde, was von dem anderen Apostel mit Adleraugen auf der Insel Patmos vorhergesehen wurde[33].

32 Als Bekrönung von Andrea Pozzos *Quarant'ore*-Apparat in Il Gesù vom Februar 1685 etwa beißt ein Adler in einen Halbmond, auf dem er sitzt. Eine Abbildung des Kupferstichs findet sich bei Fagiolo Dell'Arco, La festa barocca, S. 517. Im zentralen Giebelfeld von Ludovico Gimignanis ephemerem Triumphbogen zu Ehren von Maximilian II. Emanuel von Bayern aus dem Jahr 1688 beißen ein Löwe und ein Adler, als Symbole des Kurfürsten und des Kaisers, gemeinsam einen Halbmond. Für eine Abbildung des Kupferstichs siehe ebd., S. 541.

33 »Vedeasi sul Campo S. Michel'Arcangelo quasi che in aria sceso dal Cielo, che ben corredato di lucidissimo arnese col dardo fulminava la gran Bestia, ò vero Idra con Sette Capi coronati; mentre questa da altre tante bocche vomitava un gran Fiume […]. Nel che non farà chi non vegga in chiaro, & al vivo rappresentata la Battaglia Navale, nella quale non men Pio, chiamato già frà Michele, che la Vergine rimasero vincitori di quel gran Serpe composta di tante Teste Maritime, (già che Idra non è, che Acqua) e coronata di tanti Regni rapitici: e nel medesimo Giorno tutto Domenicano, come consagrato al Rosario portando la Vergine, quasiche nel suo Ventre tutto il Cristianesimo, il mostrava assecurato da ogni nafragio, & aborto col'Aquila stessa Austriaca, che

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Wie also in der Offenbarung des Johannes der Erzengel Michael über den siebenköpfigen Drachen triumphierte, so habe Pius V., der schon mittels seines bürgerlichen Namens Antonio Michele Ghislieri an den Erzengel erinnere, gemeinsam mit der Jungfrau Maria dafür gesorgt, dass das Kaiserreich, der Kirchenstaat und die Republik Venedig, genannt im Bild des kaiserlichen Adlers, der römischen Taube und des venezianischen Löwen, unter der Führung Don Juan d' Austrias den Glaubensfeind in der Seeschlacht bei Lepanto besiegen konnten. Den Tag des großen Türkentriumphs interpretiert Quaranta zudem als einen »gänzlich dominikanischen Tag«, schließlich war Pius V. selbst ein Dominikaner gewesen und das Beten des Rosenkranzes, den die Jungfrau einst dem Heiligen Dominikus im Kampf gegen die Häretiker geschenkt habe, habe die Gottesmutter als Fürsprecherin gewogen gemacht. Dass der Glaubenskampf siegreich sein würde, demonstriert am Progressionsapparat zudem das Dictum »FECIT VICTORIAM« auf dem Spruchband in der Hand eines Putto, der mittig vor der Szene auf dem Sockel sitzt. Auch die über dem Marienbildnis schwebende Figur der Viktoria verkündet mit dem emporgehaltenen Palmzweig und den Posaunenstößen bereits den Triumph.

Die Chiaroscuro-Malereien auf dem Sockel unterstützen das Thema[34]. Hier ist Moses vor dem brennenden Dornbusch dargestellt, wie er vor dem herannahenden Gott Vater auf die Knie fällt. Quaranta zufolge war dies ein »Symbol von nichts geringerem als der unberührten Blume der Jungfrau (wie es die Kirche besingt), welche im Rosenkranz Bezwinger der Feinde [ist]«[35]. Wie Moses habe auch Pius V., der an Bittprozessionen zum Zeichen der Demut oftmals ohne Kopfbedeckung und Schuhe teilnahm, gewusst, dass er durch die barfüßigen Bittgänge den Sieg davon tragen werde[36].

Die Rückseite des Prozessionsapparats weist eine zur Vorderseite komplementäre Struktur aus Sockel, figürlich-plastischer Szene, Gemälde und Baldachin auf. Das Zentrum bildet ein gerahmtes, von Akanthusblättern umranktes Bild in Chiaroascuro-Malerei. Dieses zeigt einige antikisch gewandete Männer, die vor einer aus Pyramide und Tempeln gebildeten Stadtkulisse einen Schrein tragen, während andere in Rundtrompeten stoßen. Die Inschrift auf der Kartusche oberhalb des Gemäldes »ROSAE IN IERICHO« weist auch diese Darstellung als eine biblische Episode aus: die Einnahme und Zerstörung der Stadt Jericho durch die Israeliten aus dem Buch Josua

collegata colla Colomba Romana, el Leon Veneto vi faceva testa nel Capo del suo Don Giovanni, dall' altro Apostolo con occhio altresì d' Aquila nell' Isola di Patmos quasiche preveduto«, Quaranta, Relatione della Solenne Processione, S. 6f. Soweit nicht anders angegeben stammen alle Übersetzungen aus dem Italienischen vom Autor.

34 Vgl. ebd., S. 8–10; Caetano, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 375.

35 »Simbolo non meno dell' intatto Fior della Vergine (come canta la Chiesa) che del Rosario vincitor de Nemici«, ebd., S. 8.

36 Vgl. ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

(6,4–20). Gott hatte seinem auserwählten Volk befohlen, Jericho an sieben aufeinanderfolgenden Tagen mit der Bundeslade zu umschreiten und dabei in die von Priestern getragenen Widderhörner zu stoßen. Wie angekündigt fiel nach dem siebten Gang zu Hörnerschall und Kriegsgeschrei die Stadtmauer, woraufhin die Israeliten Jericho einnehmen konnten. Während das zentrale Gemälde den Einzug darstellt, sind die Trümmer der Stadtmauern, Basen, Säulenschäfte, Mauerwerk und Zinnen, vor dem Gemälde in plastischer Form auf dem Sockel des Festapparats aufgetürmt. In dem Trümmerberg stecken zudem einige bezwungene Krieger, Köcher und Krummsäbel. Erneut konstruiert das ephemere Kunstwerk eine Parallele zwischen einer biblischen Episode und dem Türkenkrieg. In der christlichen Gelehrtentradition des Mittelalters und der Frühen Neuzeit galt Jericho als die »Mondstadt«, da die hebräischen Worte für Jericho (*Yeriho*) und Mond (*Yareh*) über dieselbe etymologische Wurzel (*Yrh*) verfügen, und diente als Sinnbild der sündenhaften Welt[37]. Diese Gleichsetzung vertritt auch Quaranta: »Das hebräische Wort *Jericho* heißt nichts anderes als *Mond*«[38], was er als »eine harmonische und wundersame Prophezeiung des ausgerotteten Feindes, zu Schande des abergläubigen Heidentums«[39] deutet. Der Prozessionsapparat setzt somit die biblische Stadt Jericho mit dem türkischen Halbmond gleich und proklamiert deren Zerstörung durch die Israeliten als Sieg der christlichen Mächte über das Osmanische Reich[40]. Entsprechend übersetzt das auf dem zentralen Gemälde von fliegenden Putti gehaltene Spruchband »ROSAE IN LUNA« die Inschrift auf der Kartusche über dem Bild »ROSAE IN IERICHO«. Die Zerstörung Jerichos wird somit als eine Präfiguration des Sieges der christlichen Truppen gedeutet, als ein »Symbol, oder vielmehr eine Prophezeiung, wie es sich in der genannten Schlacht und dem Sieg zu See [bei Lepanto] zugetragen hat«[41]. Schließlich parallelisiert Quaranta die Prozession und die Festoktav

37 Vgl. Heinz Paetzold, Die Stadt als Labyrinth, in: Ders., Integrale Stadtkultur, Weimar 2006, S. 78–103, hier S. 93.

38 »La Voce Ebrea *Gerico*, altro non è, che *Luna*«, Quaranta, Relatione della Solenne Processione, S. 7.

39 »Un armonioso, e miracoloso Vaticinio dell' Esterminio nemico, ad onta della superstiziosa Gentilità«, ebd.

40 Dass diese diffamierende Lesart im barocken Rom geläufig war, zeigt etwa ein für die Gründonnerstagsfeier am 14. April 1718 im Vatikan verfasstes Gebet mit dem Titel *Das zerstörte Jericho (das als Mond interpretiert wird) oder der niedergeschlagene Halbmond*: Antinoro Bernardini, Gerico (che s'interpreta luna) distrutta ovvero la Luna ottomana depressa. Negl' Ornati, tanto del Convito per gl' Eminentissimi, e Reverendissimi Signori Cardinali, quanto della Mensa per li XI I. Sacerdoti Pellegrini, che d' ordine della Santità di Nostro Signore Papa Clemente XI Si fanno preparare nel Vaticano per il giorno del Giovedì Santo 14. Aprile 1718. Di Antinoro Bernardini Paroco di San Nicolò di Carcere Tulliano. In Roma, M.DCC.XVIII. Con Licenza de' Superiori, Rom 1718.

41 »Simbolo, ò più tosto Vaticinio in Figura di quanto avenne nella predetta Battaglia, e Vittoria Navale«, Quaranta, Relatione della Solenne Processione, S. 7.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

der römischen Rosenkranzbruderschaft mit der siebentägigen Umschreitung Jerichos[42]. Wie Gott Vater einst den Israeliten geholfen habe, so helfe er den christlichen Truppen bei Lepanto und werde, auch aufgrund des rituellen Rosenkranzfestes, die »wahre Religion« auch in Zukunft über die Ungläubigen triumphieren lassen.

Das Gemälde auf dem Sockel des Festapparats stellt wiederum den Propheten Balaam dar, wie er den König Balac auf einen Stern am Horizont und eine Galeerenflotte auf dem Meer hinwies. Balaams Prophezeiung gelte nicht nur dem Stern des Jacobs, dessen Nichte Maria den Erlöser Jesus Christus gebären sollte, sondern auch dem Seesieg über die Türken[43]. In den vier Ecken des Sockels befanden sich zudem Embleme mit Sinnsprüchen, die mit weiteren biblischen Verweisen die Argumentation unterstützten[44].

Während der Festoktav, welche die Rosenkranzbruderschaft in der ersten Oktoberwoche 1675 in S. Maria sopra Minerva veranstaltete, war der Festapparat in der Nähe des Chorraums aufgestellt, wo er von zahlreichen Menschen in Augenschein genommen wurde. Wie Quaranta berichtet, seien in der Woche mehr als 40.000 Gläubige in die prächtig geschmückte Dominikanerkirche geströmt, um zu kommunizieren und den von Clemens X. in Aussicht gestellten Generalablass zu erhalten[45]. Die suggestive Beleuchtung, der duftende Blumenschmuck und die Motetten, die von zwei neben dem Festapparat postierten Chören, nicht nur während der liturgischen Feiern, gesungen wurden, machten die Wahrnehmung des Festapparats zu einem synästhetischen Erlebnis[46]. Während der sechsstündigen Prozession, zu welcher die *machina* durch die Straßen Roms getragen wurde, erweiterten drei großformatige Standarten die Botschaft des Apparats. Zwar hat sich von ihnen keine bildliche Darstellung erhalten, doch lässt sich ihr Bildprogramm anhand der Beschreibungen Quarantas und Caetanos rekonstruieren. Die erste Standarte war den freudenreichen Geheimnissen (*gaudii mysteria*)

42 Vgl. ebd.
43 Vgl. ebd., S. 8f.
44 Vgl. ebd., S. 9f.
45 »Non sarà quì fuor di luogo l' aggiungnere, che i soli, che nella Chiesa della Minvera presero la Santa Communione, passarono per conto ben fatto il numero di Quaranta Mila nel giro della Settimana prescritta […]«. Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 4.
46 »E perche à gara delle Trombe Sagre non mancassero i Tuoni della Musica, che insultassero a Gerico fulminato le sue cadute; furono ne fianchi del sito destinato alla Machina piantati due gran Chori, che per tutta l' Ottava con le più esquisite voci di Roma, e con Mottetti proprij sfiorati dal Offitio, e Messa del Santissimo Rosario ne composero la loro melodia; e qual poteva da Fiori reali, e dall' arte del Signor Giovan Setti, che ne fù il Fabro, con ogni varietà, e buon gusto ordinarsi, e spararsi da chi era avezzo a goderne«. Ebd., S. 5. Zur klanglichen und musikalischen Begleitung von Festapparaten durch Musiker, die neben, auf oder in den *machine* postiert waren, vgl. Weissmann, *Gran teatro del mondo*, S. 192–200.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

gewidmet. Die Vorderseite zeigte eine von Giacomo del Pò[47] gemalte Verkündigung Mariens umringt von ovalen Bildfeldern, welche die ersten fünf im Rosenkranz erinnerten Episoden um die Geburt und das verborgene Wirken Jesu darstellten[48]. Auf der Rückseite hatte Giacinto Gimignani[49] den Heiligen Dominikus gemalt, wie er einen Rosenkranz und einen Kommandostab an Simon IV. de Montfort übergibt[50]. Dieser war der Oberbefehlshaber im von Innozenz XII. ausgerufenen Kreuzzug gegen die Albigenser in Südfrankreich[51]. Dominikus hatte gegen diese Andersgläubigen gepredigt und soll einer in der Frühen Neuzeit verbreiteten Legende zufolge von der Jungfrau selbst den Rosenkranz als Instrument gegen die Albigenser erhalten haben, den er fortan mit seinen Ordensbrüdern zu beten pflegte. Nach Quaranta war auch Montfort ein »eifersüchtiger Bewahrer der Reinheit der Jungfrau gegen die häretischen Albigenser, die ihren Namen verleugnen«[52].

Auf der zweiten, von Giacomo Sanci[53] bemalten Standarte war der ins Gebet versunkene Christus im Garten Gethsemane zu sehen, umgeben von Darstellungen der fünf schmerzhaften Geheimnisse (*doloris mysteria*)[54]. Die Rückseite zeigte die berühmte Legende, wie ein Kruzifix dem Kirchenvater Thomas von Aquin mit den Worten »Gut hast Du über mich geschrieben, Thomas« (*Bene scripsisti de Me, Thoma*) für seine scholastischen Schriften dankt[55]. Daneben befanden sich auf einem Tisch einige Bücher des Kirchen-

47 Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 23, nennt als Maler Giuseppe del Pò, Caetano, Le Memorie de l'Anno Santo, S. 372, hingegen Pietro del Pò; Fagiolo Dell'Arco, La festa barocca, S. 501, zufolge muss es sich um Giacomo del Pò handeln.

48 Im Rosenkranz wird an folgende schmerzhafte Geheimnisse erinnert: 1) »Jesus, den du, o Jungfrau, vom Heiligen Geist empfangen hast« (Lk 1,35), 2) »zu Elisabeth getragen hast« (Lk 1,39–56), 3) »zu Bethlehem geboren hast« (Lk 2,1–20), 4) »im Tempel aufgeopfert hast« (Lk 2,22–24), 5) »im Tempel wiedergefunden hast« (Lk 2,41–52).

49 Zur Autorschaft Giacinto Gimignanis vgl. Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 23; Caetano, Le Memorie de l'Anno Santo, S. 373.

50 Vgl. Quaranta, Relatione della Solenne Processione, S. 2f.; ders., Parte seconda della Relatione, S. 11, 23; Caetano, Le Memorie de l'Anno Santo, S. 372f.

51 Vgl. Malcolm Lambert, Geschichte der Katharer. Aufstieg und Fall der großen Ketzerbewegung, Darmstadt 2001; Jörg Oberste, Der »Kreuzzug« gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter, Darmstadt 2003.

52 »Geloso Mantenitore della Purità della Vergine contro gl'Eretici Albigensi, che smentendo il loro Nome«, Quaranta, Relatione della Solenne Processione, S. 3.

53 Zur Autorschaft Giacomo Sancis vgl. Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 23.

54 An folgende schmerzhafte Geheimnisse wird im Rosenkranz erinnert: 1) »Jesus, der für uns Blut geschwitzt hat« (Lk 22,44), 2) »Jesus, der für uns gegeißelt worden ist« (Joh 19,1), 3) »Jesus, der für uns mit Dornen gekrönt worden ist« (Joh 19,2), 4) »Jesus, der für uns das schwere Kreuz getragen hat« (Joh 19,17), 5) »Jesus, der für uns gekreuzigt worden ist« (Joh 19,18).

55 Vgl. Quaranta, Relatione della Solenne Processione, S. 3f.; ders., Parte seconda della Relatione, S. 12f.; Caetano, Le Memorie de l'Anno Santo, S. 373.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

lehrers, die Quaranta als »Kriegsmunition (aus dem Mund geschossen)«[56] bezeichnet, und die zu Boden stürzenden Personifikationen von Heidentum, Judentum und Häresie (»besiegt und zerfleischt«)[57].

Das Thema der dritten, ebenfalls von Giacomo Sanci[58] bemalten Standarte waren die glorreichen Geheimnisse (*gloriae mysteria*). Zentral konnte man die Himmelfahrt Mariens sehen, darunter waren einige Apostel um das leere Grab versammelt, aus dem Rosen erblühten. Fünf Szenen um die Auferstehung Christi und die Himmelfahrt Mariens umrahmten die Darstellung[59]. Die Rückseite zeigte schließlich Pius V., wie er das päpstliche Schwert an Don Juan d' Austria, den Oberbefehlshaber der Heiligen Liga in der Seeschlacht zu Lepanto, überreicht[60]. Seit dem 14. Jahrhundert verlieh der Papst alljährlich ein kunstvoll gestaltetes Schwert und einen Hut an ein Individuum, eine Institution oder eine Nation, die sich besonders um die Verteidigung des Glaubens, seit dem 16. Jahrhundert vor allem gegen die Osmanen und die Protestanten, verdient gemacht hatte oder eine anstehende Schlacht oder einen Krieg anführen sollte[61]. Zwar ist die dargestellte Szene fiktiv, da der Pontifex Don Juan das Schwert nicht persönlich übergab, sondern es ihm erst ein Jahr nach der Schlacht überbringen ließ, doch zeugt sie von der symbolischen Bedeutung[62]. Marc' Antonio Colonna hingegen, der römische Lokalheld der Lepanto-Schlacht, der die zwölf päpstlichen Galeeren befehligt hatte und just in diesen Jahren in der Galleria Colonna des Familienpalasts der traditionsreichen römischen Adelsfamilie Colonna mit einem spektakulären Deckenfresko von Giovanni Coli und Filippo Gherardi als Oberbefehlshaber der

56 »Monizion di Guerra (già fatta di Bocca)«, QUARANTA, Relatione della Solenne Processione, S. 4.

57 »Sconfitte, e sbranate«, ebd.

58 Zur Autorschaft Giacomo Sancis vgl. QUARANTA, Parte seconda della Relatione, S. 23. Caetano zufolge waren die zweite und dritte Standarte bemalt von den fähigsten Schülern des Modenino, vgl. CAETANO, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 373.

59 Mit den glorreichen Geheimnissen wird an folgende fünf Glaubenswahrheiten erinnert: 1) »Jesus, der von den Toten auferstanden ist« (Lk 24,6), 2) »Jesus, der in den Himmel aufgefahren ist« (Apg 1,9–11), 3) »Jesus, der uns den Heiligen Geist gesandt hat« (Apg 2,1–3), 4) »Jesus, der dich, o Jungfrau, in den Himmel aufgenommen hat« (1 Kor 15, 22–23), 5) »Jesus, der dich, o Jungfrau, im Himmel gekrönt hat« (Offb 12,1).

60 Vgl. QUARANTA, Relatione della Solenne Processione, S. 4f.; ders., Parte seconda della Relatione, S. 13; CAETANO, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 373.

61 Vgl. Anna Hedwig BENNA, Zur kirchlichen Symbolik. Goldene Rose, Schwert und Hut, in: MÖSA, Wien 1951, Bd. 4, S. 54–64; Elisabeth CORNIDES, Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell. Von den Anfängen bis zum Pontifikat Gregors XII., Wien 1967; Flynn WARMINGTON, The Ceremony of the Armed Man, in: Paula HIGGENS (Hg.), Antoine Busnoys. Method, Meaning and Context in Late Medieval Music, Oxford 1999, S. 89–118, bes. S. 109–117.

62 Vgl. CORNIDES, Rose und Schwert im päpstlichen Zeremoniell, S. 118.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Seeschlacht verherrlicht wurde, hat in dieser Darstellung keinen Platz[63]. Der Fokus dieser Geschichtskonstruktion liegt auf dem geistlichen Oberhaupt, nicht auf dem weltlichen Krieger.

Die drei Standarten visualisierten den während der Prozession gebeteten Rosenkranz und unterstützten das von dem Festapparat präsentierte Thema des Türkenkampfs mittels dreier Episoden der Kirchengeschichte: dem Kreuzzug gegen die Albigenser, der Lehre wider die Irrlehren des Heiden- und Judentums und der siegreichen Seeschlacht bei Lepanto gegen die Osmanen. Der biblischen Argumentationsstrategie der *machina* antwortete die historische der Standarten. Somit wurden die Türken mit anderen Glaubensfeinden parallelisiert und auch historisch als Ungläubige diffamiert. Gleichsam führten die Standarten den am Wegesrand stehenden Gläubigen die katholischen Glaubensstreiter vor Augen, bei denen es sich allesamt um Mitglieder des Dominikanerordens handelte: den Heiligen Dominikus als Ordensgründer, den Dominikanergelehrten Thomas von Aquin und den Dominikanerpapst Pius V. Die Prozession der Rosenkranzbruderschaft, die im Generalhaus der Dominikaner, in S. Maria sopra Minerva, angesiedelt war, inszenierte den Dominikanerorden als Hüter und Verteidiger der wahren Religion. Schließlich waren die auch als »Hunde des Herrn« (*domini canes*) titulierten Dominikaner seit den Aktivitäten ihres Ordensgründers eine der treibenden Kräfte der Inquisition und hatten über die Jahrhunderte zahlreiche einflussreiche Inquisitoren gestellt. Die Darstellung des über die Irrlehren triumphierenden Thomas von Aquins betonte überdies die Bedeutung der Wissenschaft für das Erkennen und Besiegen des Unglaubens[64].

Zudem demonstrierte das Bildprogramm die Bedeutung des Dominikanerordens für den Rosenkranz: Während, wie gezeigt, einer Legende zufolge der Heilige Dominikus von der Jungfrau selbst den Rosenkranz als Mittel gegen die Häretiker erhalten haben soll, war es der 1672 selig gesprochene Dominikanerpapst Pius V., der mit seinem Breve *Consueverunt Romani Pontifices* (1569) auf Grundlage einer lang etablierten Tradition die Struktur des Rosenkranzes aus fünfzehn Mysterien in drei Etappen für die römisch-katholische Kirche verbindlich festgelegt hatte[65]. Nicht zuletzt fungierte auch das in die *machina* integrierte altehrwürdige Marienbild als ein dominikanisches Sym-

63 Grundlegend zur Galleria Colonna vgl. Christina Strunk, Berninis unbekanntes Meisterwerk. Die Galleria Colonna in Rom und die Kunstpatronage des römischen Uradels, München 2007.

64 Die beiden auf der Standarte kombinierten thomasischen Motive waren den Gläubigen auch von Filippino Lippis berühmten Fresken in der in S. Maria sopra Minerva befindlichen Caraffa-Kapelle bekannt. Dort finden sich an der rechten Seitenwand sowohl der Triumph des dominikanischen Kirchenlehrers über die häretischen Irrlehren, mit der Personifikation der Häresie, die ein Schriftband *Sapientia vincit malitiam* hält, als auch das Wunder des sprechenden Kruzifix in der Lünette.

65 Aus der umfangreichen Literatur über die Geschichte des Rosenkranzes sei verwie-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

bol: Schließlich war auch sein Schöpfer, der Renaissance-Maler Fra Angelico, der bereits zu Lebzeiten mit dem Zusatz *Il Beato* (Der Selige) versehen wurde, ein Dominikanerpater, dessen Grabmonument sich zudem in S. Maria sopra Minerva an prominenter Stelle unweit des Altars befindet[66].

Während der Prozession waren der Festapparat und die Standarten eingebettet in die Performanz des Festzuges, der bei S. Maria sopra Minerva begann, vorbei an Il Gesù, über die Piazza San Marco hinein in die Via del Corso führte, den Palazzo Borghese, San Luigi dei Francesi und das Pantheon passierte, um schließlich am Ausgangspunkt zu enden[67]. Die Wahrnehmung der ephemeren Kunstwerke wurde nach der Darstellung Quarantas von den performativen, klanglichen und olfaktorischen Elementen des Prozessionsereignisses bestimmt. Der ersten Standarte gingen vier weißgekleidete adlige Mandataren der *Arciconfraternità del Rosario* mit langen versilberten Stäben in den Händen sowie sechs Trompeter vorweg, die diese mit Fanfaren ankündigten. Nach Gewerben getrennt schritten nun Handwerker und Händler, Schuster und Schreiner, Fisch- und Obstverkäufer einher[68]. Auf die zweite Standarte folgte eine große Menge Dominikanerbrüder und der dritten schlossen sich Kardinäle, Aristokraten sowie hochrangige Kleriker und Ordensmänner an[69]. Nach weiteren Mitgliedern der Bruderschaft reihten sich 106 Jungfrauen (*Zitelle*) mit Blumenkränzen im Haar in den Zug ein, denen aus Anlass des Festes einem römischen Brauch entsprechend die Heirat oder der Eintritt ins Kloster finanziert wurde[70]. Die Teilnehmer der Prozession bildeten die römische Gesellschaft ab, deren hierarchische Strukturen durch die Zugordnung demonstriert und konstituiert wurden, die sie gleichsam unter dem Zeichen des Rosenkranzes in einem rituellen Akt einte[71]. Chöre und Musikerensembles begleiteten das religiöse Schauspiel, als dessen künstlerischer Klimax am Ende des Zuges der gewaltige Prozessionsapparat getragen wurde.

In seiner Festbeschreibung parallelisiert Quaranta mittels einer Vielzahl gelehrter Verweise die Seeschlacht von Lepanto mit Triumphen antiker Heerführer und interpretiert die Rosenkranzprozession als sakralen Triumphzug

sen auf den interdispziplinären Sammelband Urs-Beat FREI / Fredy BÜHLER (Hg.), Der Rosenkranz. Andacht – Geschichte – Kunst, Bern 2003.

66 Fra Angelico wurde schließlich am 3. Oktober 1982 von Johannes Paul II. selig gesprochen.

67 Zum Prozessionsverlauf vgl. QUARANTA, Parte seconda della Relatione, S. 7–9; CAETANO, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 375f.

68 Vgl. QUARANTA, Parte seconda della Relatione, S. 11f.

69 Vgl. ebd., S. 12–15; CAETANO, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 373f.

70 Vgl. QUARANTA, Parte seconda della Relatione, S. 14. Caetano zufolge waren es 106 *Zitelle*, von denen 86 die Heirat und 20 der Eintritt ins Kloster bezahlt wurde, vgl. CAETANO, Le Memorie de l' Anno Santo, S. 374.

71 Grundlegend zu den rituellen Aspekten von Prozessionen und Einzügen vgl. VISCEGLIA, La città rituale, passim.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

in der Nachfolge des *Triumphes* im Imperium Romanum[72] – wie ihn auch Marc' Antonio Colonna nach seiner Rückkehr in Rom im Dezember 1571 erhalten hatte[73]. Den Prozessionsapparat deutet Quaranta als Triumphwagen (*Carro trionfale*), auf dem die Osmanen im Symbol des Halbmonds in Ketten als Gefangene präsentiert wurden[74]. Die vorweg getragenen Banner mit den Episoden der Kirchengeschichte erinnern den Inventor der Festkoration an militärische Standarten, »unter denen auch die militärischen Truppen zu marschieren pflegten im Dienst ihrer Protektoren«[75], während dem Festapparat *machina*, anstelle der Gefangenen, eine große Schar Dominikaner folgte, die den Rosenkranz beteten.

Die römische Rosenkranzbruderschaft zielte mit der alljährlichen Veranstaltung der Festoktav und der Prozession darauf, die Memoria der Seeschlacht von Lepanto zu intensivieren und durch das Gebet der Gläubigen die göttliche Hilfe für zukünftige Schlachten der »katholischen« gegen osmanische Truppen zu erbitten. Der Prozession eignete somit ein sowohl retro- als auch prospektiver Charakter. Während der Festapparat und die Standarten die Osmanen mittels biblischer und historischer Parallelen als Ungläubige diffamierten, wurden die Dominikaner als Verteidiger des Papsttums und des wahren Glaubens propagiert, weshalb der 6. Oktober für Quaranta ein »gänzlich dominikanischer Tag«[76] war. Während in den kommenden Jahrzehnten der rituelle Ablauf der Rosenkranzprozession weitgehend konstant blieb, und die drei Standarten selbst ein Jahrhundert später, am 6. Oktober 1775 noch Verwendung fanden, wurde der Festapparat jedes Jahr stets aufs Neue gestaltet[77]. Wie die *Arciconfraternità del Rosario* nutzten im barocken Rom

72 Beim Passieren des Pantheons vergleicht Quaranta die Lepanto-Schlacht mit der siegreichen Seeschlacht Marcus Vipsanius Agrippas bei Actium 31. v. Chr. über die Flotten von Marc Antonius und Kleopatra, zu deren Erinnerung Agrippa den Vorgängerbau des Pantheons errichtet hatte, an den noch heute die Inschrift auf dem Fries erinnert. »E perche nò; se fondato quel Tempio da Marco Agrippa dopò la vittoria Navale, che in quel Mare stesso Augusto da Marc' Antonio riportò; dovea adorarne un'altra di lunga mano maggiore, che in quel Giorno non men la Vergine con la sua Armata, che Roma col Marc' Antonio Colonna partorì felicemente alla luce?« Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 9.

73 Zum *trionfo* Marc' Antonio Colonnas 1571 in Rom vgl. Visceglia, La città rituale, S. 220–224. Zu weiteren Freudenfesten vgl. Ernst H. Gombrich, Celebrations in Venice of the Holy League and the Victory of Lepanto, in: Studies in Renaissance and Baroque Art Presented to Anthony Blunt on his 60th Birthday, London u.a. 1967, S. 62–68.

74 »E forse fù di giubilo al Santo Rè [San Luigi] il vedere già sù questo Carro trionfale da Schiava incatenata quella Luna, che egli due fiate à prezzo della libertà, e della Vita tentò d' abbattere«. Quaranta, Parte seconda della Relatione, S. 8.

75 »Sotto à quali sogliono anche marchiare in ordinanza le Schiere militanti, & assoldate à i loro Protettori«, ders., Relatione della Solenne Processione, S. 2.

76 »Giorno tutto Domenicano«, ebd., S. 7.

77 Zu zwei detaillierten Berichten der Rosenkranzprozession in den Jahren 1725 und 1775 vgl. die Einträge im *Diario ordinario* der Verlegerfamilie Chracas: Chracas 1725, Nr. 1278, S. 3–8; Chracas 1775, Nr. 80, S. 6–14.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

unterschiedliche Akteure multimediale Festveranstaltungen, um die religiöse Selbst- und Fremdwahrnehmung der Bevölkerung zu beeinflussen und gleichsam sinnlich und zeichenhaft die katholische Kirche als *Ecclesia triumphans*, die Türken hingegen als das Böse schlechthin zu inszenieren.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Mona Garloff

Confessio et commercium

Konfessionelle Selbst- und Fremdwahrnehmung protestantischer Buchhändler in der Habsburgermonarchie (1680–1750)

1. Hinführung

Zu einer angemessenen Erfassung konfessioneller Selbst- und Fremdwahrnehmung im Spiegel der frühneuzeitlichen Mediengeschichte erscheint es notwendig, einen breit gefassten buchgeschichtlichen Zugang zu wählen: Bekanntlich ist es relativ schwierig, umfassend gesicherte Aussagen über die Verbreitung, Auflagenhöhe, Rezeption und den Erfolg einzelner Werke im frühneuzeitlichen Europa zu treffen. Dennoch ist es für die Rezeptionsgeschichte unabdingbar, stärker auf die frühneuzeitliche Medientopographie, die die Berücksichtigung der Druckorte, entsprechender Verleger und vor allem der Distribution von Werken umfasst, einzugehen.

Eine Untersuchung der Mediengeschichte des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts muss entsprechend buchhandelsgeschichtlichen Aspekten wie der Distributionsgeschichte größere Aufmerksamkeit widmen. Während der Fokus der deutschsprachigen Forschung meist auf Veränderungen des Buchmarkts in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gerichtet ist, erscheinen die Jahrzehnte ab 1680 bereits als wichtige Wandlungsphase der Praktiken des Buchhandels. Bis heute gilt der Buchmarkt um 1700 als ein Ort, der von der Aufklärungsliteratur kontinuierlich erobert wurde und mit der Leipziger Messe als dem entscheidenden Umschlagsplatz gleichgesetzt wird. Damit wird eine bereits zeitgenössische Vorstellung der Zweiteilung des Buchmarkts in einen fortschrittlichen, protestantischen Teil des Aufklärungsbuchhandels in Mittel- und Norddeutschland und verbleibende – als rückständig und mehrheitlich katholisch wahrgenommene – Territorien vornehmlich im Süden und Südosten des Heiligen Römischen Reichs fortgeschrieben[1]. Ein

1 Für diese Einschätzung bis heute prägend Johann GOLDFRIEDRICH, Geschichte des Deutschen Buchhandels vom Westfälischen Frieden bis zum Beginn der klassischen Litteraturperiode (1648–1740), Leipzig 1908, Bd. 2, S. 85f.: »Das mit dem unleugbaren starken absoluten Rückgange der süd- und westdeutschen Stätten namentlich altzeitlich gelehrt-lateinisch-katholischer Produktion verbundene Sichzurückziehen Süddeutschlands, und besonders des katholischen, wie es sich in der Geschichte gerade des Buchhandels so deutlich zeigt, ist eine Art Selbstausschluß von dem Strom des

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ausgewogener Blick auf die unterschiedlichen Zentren der Buchproduktion im Heiligen Römischen Reich zeigt jedoch, dass der Markt des ausgehenden 17. Jahrhunderts in weiten Teilen durch religiöses Schrifttum bestimmt war und süddeutsche Großverleger aus Nürnberg und Augsburg neben Leipziger Konkurrenten als einflussreiche Akteure auf diesem Markt hervortraten[2]. Daher soll von einer starren Fokussierung auf ein Corpus der Aufklärungsliteratur – und das gilt sowohl für den Markt in protestantisch als auch in katholisch geprägten Territorien – abgerückt und das Buchangebot in seiner ganzen Breite mit hohen Titelauflagen von Gebets- und Erbauungsbüchern, Predigten, Ratgeberliteratur, volkstümlichen Werken, Gelegenheitsdrucken sowie Kalendern in den Blick genommen werden.

Ferner muss der Frage konfessioneller Zugehörigkeiten in der Buchhandelsgeschichte um 1700 größere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Protestantische Buchhändler partizipierten in hohem Maße an der wirtschaftlich ertragreichen Produktion katholischer Erbauungs- und Frömmigkeitsliteratur, waren jedoch aufgrund ihrer Glaubenszugehörigkeit – territorial unterschiedlichen – wirtschaftlichen Handelsbeschränkungen ausgesetzt. Dies wird am Beispiel der wichtigen Absatzgebiete der böhmischen und österreichischen Länder deutlich, in denen Händler aus Leipzig, Nürnberg und Augsburg langfristige Handelsbeziehungen auszubauen suchten. Dabei stand das obrigkeitliche Streben nach konfessioneller Uniformität häufig im Konflikt mit wirtschaftlichen Interessen. Einerseits ließ der frühneuzeitliche Handel konfessionelle und religiöse Differenzen offen zu Tage treten, andererseits förderte er im Geschäftsalltag häufig einen pragmatischen und flexiblen Umgang

deutschen Gesamtfortschritts. Was, von konfessioneller und anderer Spezialität abgesehen, fähig und wert war, sich allgemein Absatz zu verschaffen, das kam auch auf die Leipziger Messe oder wurde dorthin geholt. […] Ein norddeutsch-protestantisches Gebirge ist es, das wir in der Ferne, in dem großen halben Jahrhundert von 1740 bis 1790 emporsteigend, blauen sehen, und an dessen Fuße wir uns befinden«. Vgl. auch Albrecht Kirchhoff, Versuch einer Geschichte des deutschen Buchhandels im XVII. und XVIII. Jahrhundert bis zu Reich's Reformbestrebungen, Leipzig 1853.

2 Nach Reinhard Wittmann, Geschichte des deutschen Buchhandels, München [3]2011, S. 96, ergibt sich für die Anzahl von buchgewerblichen Betrieben in den Zentren des Heiligen Römischen Reichs zwischen 1701 und 1750 folgende Größenordnung: Augsburg (150 Firmen), Leipzig (145), Nürnberg (99), Frankfurt a.M. (98), Köln (93), Hamburg (76), Halle / Saale (61), Jena (58), Berlin (53), Wien (53) und Basel (41). Vgl. zu Leipzig exemplarisch Thomas Fuchs, Buchhandel und Verlagswesen, in: Detlef Döring (Hg.), Geschichte der Stadt Leipzig, Bd. 2: Von der Reformation bis zum Wiener Kongress, Leipzig 2016, S. 234–271; zu Augsburg Helmut Gier, Buchdruck und Verlagswesen in Augsburg vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Ende der Reichsstadt, in: Ders. / Johannes Janota (Hg.), Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1997, S. 633–652; zu Nürnberg den Quellenband Michael Diefenbacher / Wiltrud Fischer-Pache u.a. (Hg.), Das Nürnberger Buchgewerbe. Buch- und Zeitungsdrucker, Verleger und Druckhändler vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Nürnberg 2003; Friedrich Oldenbourg, Die Endter. Eine Nürnberger Buchhändlerfamilie (1590–1740), München u.a. 1911.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

mit solchen Konfliktlinien. Gleichwohl impliziert der Handel mit Büchern Dimensionen, die weit über die Akteursebene hinausgehen: So bestimmt sich der Wert von Büchern im Unterschied zu anderen Waren in der Frühen Neuzeit in hohem Maße selbst durch konfessionelle Bezüge. Es scheint eine starke Wechselwirkung zwischen dem ökonomischen Wert von Büchern als Waren und ihrem Inhalt zu geben. Seltene und gesuchte Titel waren exklusive Handelsgüter und Träger hohen kulturellen Werts, was wiederum steigernd auf ihren ökonomischen Wert rückwirkte. Auf dem Buchmarkt des ausgehenden 17. Jahrhunderts ist dieser jedoch starken Wandlungen unterworfen: Schnell veraltete Bücher und damit unveräußerliche Großauflagen, bei obendrein überquellenden Lagerbeständen, konnten den ökonomischen Wert eines Buches rapide senken.

Eine Untersuchung der Buchmärkte von Prag und Wien und der wirtschaftlichen Beziehungen protestantischer Verleger in der Habsburgermonarchie bietet sich gerade beispielhaft dafür an, Muster konfessioneller Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Handelsgeschichte des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts herauszuarbeiten. Die Thematik ist insofern ein Forschungsdesiderat, als die Buchgeschichtsschreibung bis heute starr entlang nationaler Grenzen der Gegenwart ausgerichtet ist und damit wirtschaftliche und kulturelle Räume der Frühen Neuzeit selten in ihrer historischen Einheit begriffen werden[3]. Auch bezüglich des Untersuchungszeitraums 1680 bis 1750 besteht großer Forschungsbedarf, da die Buchgeschichtsschreibung in Deutschland, Österreich und Tschechien ihre Interessensschwerpunkte mehrheitlich auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts legt[4]. Es gilt, jenseits der lang etablierten Forschungsbilder stärker nach der Verknüpfung von Kommerz und Glaube im Buchhandel zu fragen, dabei die Akteure des Buchhandels selbst in den Blick zu nehmen, aufmerksamer den Markt für religiöses und theologisches Schrifttum zu betrachten und damit schließlich die Untersuchung auf Distributionswege und Absatzmärkte jenseits des Messhandels hin zu erweitern. Mit Blick auf die obrigkeitlichen Regulierungsversuche wird deutlich, dass in der Praxis vielfältige, territorial unterschiedliche Freiräume

3 Vgl. u.a. Wittmann, Geschichte des Buchhandels; Norbert Bachleitner u.a., Geschichte des Buchhandels in Österreich, Wiesbaden 2000; Zdeněk Šimeček, Geschichte des Buchhandels in Tschechien und in der Slowakei, Wiesbaden 2002; hingegen Frédéric Barbier (Hg.), Est – Ouest. Transferts et réceptions dans le monde du livre en Europe (XVIIe – XXe siècles), Leipzig 2005.

4 Vgl. u.a. Johannes Frimmel / Michael Wörgerbauer (Hg.), Kommunikation und Information im 18. Jahrhundert. Das Beispiel der Habsburgermonarchie, Wiesbaden 2009; Christine Haug u.a. (Hg.), Geheimliteratur und Geheimbuchhandel in Europa im 18. Jahrhundert, Wiesbaden 2011; Jeffrey Freedman, Books without Borders in Enlightenment Europe. French Cosmopolitanism and German Literary Markets, Philadelphia 2012.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

bestanden, die die Umgehung von Zensurvorgaben oder anderen Handelsbeschränkungen ermöglichten. Hinführend soll im Folgenden die einflussreiche Rolle protestantischer Buchhändler auf den Buchmärkten von Prag und Wien im Zeitraum von 1680 bis 1750 genauer analysiert werden.

Im ausgehenden 17. Jahrhundert führte die zunehmende Ausdifferenzierung im Buchgewerbe und die wachsende Anzahl an Betrieben in Handelszentren wie Leipzig, Nürnberg und Augsburg zu einer verstärkten Konkurrenzsituation. Viele Verleger konnten ihre Geschäftsverluste damit ausgleichen, dass sie ihren Handel in die Territorien der Habsburgermonarchie ausdehnten und diesen in Form von Filialgründungen zu verstetigen suchten. Firmen wie Felsecker suchten darüber hinaus dem abnehmenden Einfluss des Nürnberger Buchhandels mit einer Neuorientierung hin zum Zeitungsverlag zu begegnen. Obwohl der Druck von katholischer Literatur in Nürnberg offiziell verboten war, avancierte die fränkische Reichsstadt im 17. Jahrhundert zu einem wichtigen Verlagsort und Umschlagsplatz katholischer Werke. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts gewann jedoch Augsburg, mitbedingt durch den Zuzug des Druckerverlegers Johann Caspar Bencard aus Dillingen sowie von Buchhändlern wie Daniel Walder und Philipp Jakob Veith, eine führende Rolle im Bereich der katholischen Erbauungs- und Predigerliteratur, die weit über die Region hinausstrahlte.

Während Leipziger Verleger wie Fritsch oder Gleditsch auf dem Prager Buchmarkt in starker Konkurrenz mit Nürnberger Händlern eine marktführende Position einnahmen, dominierten Nürnberger und Augsburger Firmen an Handelsorten entlang der Donau und beispielsweise auf den Salzburger Märkten. Es sind relativ wenige Konfliktfälle bekannt, die auf eine erhöhte Konkurrenz zwischen Nürnberger und Augsburger Händlern schließen lassen – vielmehr schienen die österreichischen Länder ausreichend Absatzmöglichkeiten geboten zu haben: Während das Programm der Augsburger Verleger Walder und Veith vornehmlich auf den regionalen Absatz im süddeutschen Raum und die Belieferung von österreichischen Klöstern ausgerichtet war, gelang es Nürnberger Buchführern, eine einflussreiche Stellung im Prager und Wiener Buchhandel aufzubauen. Jedoch belieferte auch der Nürnberger Wolfgang Moritz Endter regelmäßig Klöster wie St. Florian, Kremsmünster oder Lambach. Am Beispiel des Verlagshauses Veith kann der Ausbau der Handelsbeziehungen zwischen Schwaben und der Steiermark durch die Begründung einer Filialhandlung in Graz belegt werden. Auch nach Ingolstadt, München und Salzburg wurden – unter gleichzeitigem Rückgang des eigenen Verlagswesens in diesen Zentren – im 18. Jahrhundert Geschäftsbeziehungen wichtiger.

Die nahezu paritätisch vertretenen protestantischen Buchhändler in Augsburg genossen ebenfalls eine einflussreiche Stellung, die nicht zuletzt durch die Reichweite ihrer Handelsbeziehungen und die bedeutende Rolle von Pro-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

testanten im Kupferstichwesen bedingt war[5]. Lorenz Kroniger beispielsweise besuchte regelmäßig die Salzburger Dult, belieferte darüber hinaus aber auch Gelehrte wie Lodovico Antonio Muratori in Modena. Die Bikonfessionalität Augsburgs erwies sich zweifelsohne als Standortvorteil der Reichsstadt, bedingte jedoch auch Konflikte zwischen katholischen und protestantischen Verlegern etwa um die Publikation erfolgreicher katholischer Titel.

Die Märkte der an der Donau gelegenen Städte Linz und Krems wurden sowohl von Nürnberger als auch von Augsburger Händlern frequentiert. Die zentrale Bedeutung des Donauhandels für den süddeutschen Verlag wird anhand entsprechender Einträge in Mautprotokollen (Aschach) sowie Waag- und Niederlagsbüchern (Krems) ersichtlich[6]. Neben den offiziellen Marktbesuchen spielten auch direkte Buchbestellungen adeliger und geistlicher Abnehmer eine wichtige Rolle, aus den Korrespondenzen mit den Verlagshäusern lassen sich Anhaltspunkte zu den Transportwegen und der Bezahlweise entnehmen[7].

Während der Donauhandel, die Marktpräsenz in Linz und Krems, Klosterbelieferungen sowie insbesondere der Wiener Niederlagehandel zeigen, dass der Buchmarkt in Österreich unter und ob der Enns, in der Steiermark und in Salzburg fest in der Hand von Nürnberger und Augsburger Buchhändlern war, wird auf dem Prager Buchmarkt eine stärkere Konkurrenzsituation mit Leipzig deutlich. Allerdings waren Nürnberger Händler in der Verstetigung ihrer Handelsbeziehungen und der Eröffnung von Filialhandlungen erfolgreicher. So firmierte beispielsweise das Verlagsgeschäft Georg Lehmanns in Nürnberg, Brünn, Olmütz, Prag, Wien und Frankfurt. Insbesondere Brünn war für süddeutsche Buchhändler, die wie Lehmann auch als Niederleger

5 Vgl. Étienne François, Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806, Sigmaringen 1991; ders., Buchhandel und Buchgewerbe in Augsburg im 17. und 18. Jahrhundert, in: Jochen Brüning / Friedrich Niewöhner (Hg.), Augsburg in der Frühen Neuzeit. Beiträge zu einem Forschungsprogramm, Berlin 1995, S. 332–342.

6 Diese Quellen liegen der von Peter Rauscher (Wien) erarbeiteten Datenbanken (»Datenbank Aschach« und »Kremser Waag- und Niederlagsbücher-Datenbank«), URL: <https://www.univie.ac.at/donauhandel/> (15.08.2018) zugrunde. Vgl. Peter Rauscher / Andrea Serles, Der Donauhandel. Quellen zur österreichischen Wirtschaftsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Frühneuzeit-Info 25 (2014), S. 244–247; zu den Kremser Märkten Peter Rauscher, Die Kremser Märkte im 17. Jahrhundert (ca. 1620–1730). Städtischer Fernhandel und staatliche Wirtschaftspolitik im Zeitalter des beginnenden Merkantilismus, in: Guillaume Garner / Sandra Richter (Hg.), »Eigennutz« und »gute Ordnung«. Ökonomisierungen der Welt im 17. Jahrhundert, Wiesbaden 2016, S. 95–112; zum Buchhandel in Linz Rudolf M. Henke / Gerhard Winkler, Geschichte des Buchhandels in Linz, Linz 2002.

7 Vgl. exemplarisch Thomas Wallnig / Thomas Stockinger (Hg.), Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare, Bd. 1: 1709–1715, Wien u.a. 2010; Thomas Stockinger u.a., Die gelehrte Korrespondenz der Brüder Pez. Text, Regesten, Kommentare, Bd. 2: 1716–1718, Wien u.a. 2015.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

in Wien agierten, ein wichtiger Umschlagplatz[8]. Der Nürnberger Verleger Johann Zieger ließ, teilweise in Kooperation mit Lehmann, seine Bücher in Prag drucken. Am Beispiel von Johann Friedrich Rüdiger kann der Prozess der Niederlassung eines Nürnberger Buchhändlers in Prag nachvollzogen werden (s.u.).

Mit der Erschließung von Absatzmärkten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gingen Bemühungen finanzstarker Sortimentsverleger einher, ihr Angebot auch außerhalb der regulären Mess- und Marktzeiten zu vertreiben und ihre Handelsbeziehungen durch Zweigniederlassungen zu verstetigen. Aufgrund dieses unerlaubten Verkaufs außerhalb der Marktzeiten kam es regelmäßig zu Rechtskonflikten. In Handelszentren wie Prag und Wien liegen zahlreiche Gesuche von Buchhändlern um die Öffnung dauerhafter Ladengeschäfte vor, die mehrheitlich abgelehnt wurden.

Entsprechende Aushandlungsprozesse sind bei der Verleihung des Bürgerrechts zu beobachten, das abhängig von den städtischen bzw. territorialen Bestimmungen zur Eröffnung einer Filialhandlung erworben werden musste[9]. Auch in diesem Zusammenhang wird die Rolle konfessioneller Zugehörigkeiten in den Handelsbeziehungen im böhmischen und österreichischen Raum deutlich. Die Ausgangsbedingungen für auswärtige Kaufleute unterschieden sich in Prag und Wien grundsätzlich voneinander. Für Leipziger und Nürnberger Buchhändler spielten die Absatzmärkte in Böhmen und besonders der Prager Buchmarkt traditionell eine wichtige Rolle[10]. Insbesondere zu den Veits- und Wenzelsmärkten kamen Buchhändler aus Leipzig, Dresden und Nürnberg nach Prag[11]. Sie konnten deutsch- und lateinischsprachige Werke häufig bis zu einem Drittel günstiger als ihre Prager Kollegen anbieten, was nicht selten zu Konflikten führte. Außerdem verlegten sie aufwendig gestaltete *Bohemica* selbst und druckten zur Minimierung der Vertriebswege direkt in Prag. Es bestand eine gewisse Abhängigkeit von den süddeutschen Reichsstädten und von Leipzig, da die Prager Buchhändler in

8 Vgl. zum Brünner Buchhandel Zdeněk Šimeček, Knižní obchod v Brně od sklonku 15. do konce 18. století [Der Buchhandel in Brünn vom Ende des 15. Jahrhunderts bis zum Ende des 18. Jahrhunderts], Brünn 2011.

9 Im Unterschied zum mittelalterlichen Bürgerrecht ist die Problematik im Alten Reich für das 17. und 18. Jahrhundert kaum erforscht, vgl. Karl Otto Müller, Das Bürgerrecht in den oberschwäbischen Reichsstädten, in: WVLG N.F. 25 (1916), S. 163–192; N.F. 26 (1917), S. 42–63; Karl S. Bader / Gerhard Dilcher (Hg.), Deutsche Rechtsgeschichte. Land und Stadt – Bürger und Bauer im Alten Europa, Bd. 1, Berlin u.a. 1999.

10 Vgl. zum Buchhandel in Böhmen um 1700 Michael Wögerbauer / Jiří Pokorný, Barocke Buchkultur in den Böhmischen Ländern, in: Christian Gastgeber / Elisabeth Klecker (Hg.), Geschichte der Buchkultur, Bd. 7: Barock, Graz 2015, S. 383–426; Josef Volf, Geschichte des Buchdrucks in Böhmen und Mähren bis 1848, Prag 1928.

11 Vgl. Šimeček, Geschichte des Buchhandels, hier bes. S. 25–42; zu einzelnen Buchhändlern Petr Voit, Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století, 2 Bde., Prag ²2008.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

der Regel nicht messfähig waren und Novitäten somit meist von auswärtigen Kaufleuten auf die Prager Märkte gebracht wurden[12]. Aufgrund dessen erfolgten im 16. und 17. Jahrhundert von kaiserlicher Seite zahlreiche Erlasse, mit denen der Handel protestantischer Kaufleute auf die Marktzeiten in Prag beschränkt werden sollte. Wie abgelehnte Gesuche seitens des böhmischen *Commerz-Collegiums* zeigen, suchten die Prager Buchhändler im 18. Jahrhundert auf institutioneller Ebene selbst, die Konkurrenz auswärtiger Kollegen entschieden zu unterbinden.

Im Vergleich zu dieser restriktiven Politik gegenüber protestantischen Kaufleuten in Prag schuf das Wiener Niederlagewesen günstigere Ausgangsbedingungen[13]. Ab dem 16. Jahrhundert bis zur Neuregelung des Großhandelsgewerbes 1774 konnten Niederleger in Wien ihre Stellung und Privilegien als extraterritoriale Großhändler – nicht ohne Widerstand der ansässigen Kaufmannschaft – festigen. Sie genossen Religionsfreiheit und hatten, abgesehen von einer allgemeinen Kopfsteuer, keine Steuern, sondern lediglich Zoll- und Mautgebühren zu entrichten. Im Gesamtumfang des Niederlagehandels mochten Bücher eine untergeordnete Rolle spielen, jedoch bereiteten die Niederleger bzw. »Niederlagsverwandten« den einheimischen Firmen der Branche erhebliche Konkurrenz. Sie verfügten über starke Stammhäuser und gute Verbindungen zu den Messestädten, während die angestammten Wiener Verleger dort kaum ihr Angebot absetzen konnten. Teilweise handelten Niederleger auch als Kommissionäre für Leipziger Buchhändler – diesen selbst gelang es jedoch nicht, eine feste Markposition aufzubauen. Die einflussreiche Stellung der Niederleger entspricht auch der Wahrnehmung des Wiener Buchmarktes in Zedlers *Universal-Lexicon*, in dem es im Artikel zu »Wien« heißt:

12 Vgl. Olga Fejtová u.a. (Hg.), Ztracená blízkost. Praha – Norimberk v proměnách staletí, Prag 2010.

13 Die Rolle des Wiener Niederlagehandels ist bislang kaum erforscht, vgl. Peter Rauscher / Andrea Serles, Die Wiener Niederleger um 1700. Eine kaufmännische Elite zwischen Handel, Staatsfinanzen und Gewerbe, in: Oliver Kühschelm (Hg.), Geld – Markt – Akteure / Money – Market – Actors, Innsbruck u.a. 2015, S. 154–182; zum Buchhandel Bachleitner u.a., Geschichte des Buchhandels, S. 69–72, 117–121; Martin Scheutz, Legalität und unterdrückte Religionsausübung. Niederleger, Reichshofräte, Gesandte und Legationsprediger. Protestantisches Leben in der Haupt- und Residenzstadt Wien im 17. und 18. Jahrhundert, in: Rudolf Leeb u.a. (Hg.), Geheimprotestantismus und evangelische Kirchen in der Habsburgermonarchie und im Erzstift Salzburg (17./18. Jahrhundert), Wien 2008, S. 209–236; vgl. zur allgemeinen Wirtschaftsgeschichte des Niederlagswesens Günther Chaloupek u.a., Handel im vorindustriellen Zeitalter. Der kanalisierte Güterstrom, in: Ders. u.a. (Hg.), Wien. Wirtschaftsgeschichte 1740–1938, Bd. 2: Dienstleistungen, Wien 1991, S. 999–1036; Helene Kuraić, Die Wiener Niederleger im 18. Jahrhundert, Diss. (masch.), Wien 1946.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

> Was die Buchläden anlanget, so ist zu wissen, daß deren zwar zwantzig in Wien sind; aber es sind unter solchen kaum sieben oder achte, welche was sagen wollen, und diese gehören meistentheils Protestantischen Buchführern zu, welche die Bücher zum Theil von Leipzig, Nürnberg und Franckfurt und andern Evangelischen Orten dahin bringen lassen. Die übrigen Buchläden sind sehr schlecht bestellt, und kann man in solchen gemeiniglich nichts anders als Schul- und andere dergleichen Bücher und Scartequen bekommen[14].

Freilich ist hier eine standortgebundene mitteldeutsche Perspektive Johann Heinrich Zedlers auf den österreichischen Buchmarkt miteinzubeziehen, doch an den Geschäftsvolumina von Buchhändlern wie beispielsweise Wolfgang Moritz Endter, Georg Lehmann, Peter Konrad Monath oder Johann Paul Krauss wird zweifelsohne die einflussreiche Stellung von Nürnberger Buchhändlern in Wien deutlich[15]. Die Verschärfung der Zollbestimmungen und Importverbote ab den 1720er Jahren bewirkte, dass süddeutsche Buchführer nun verstärkt darauf setzten, dauerhafte Verlagsgeschäfte in den österreichischen Ländern zu begründen und ihre Werke, häufig mit Zukauf einer eigenen Druckerei, vor Ort drucken zu lassen.

Bei der Untersuchung der Distributionswege und des Buchangebots nehmen schließlich die Zensurpraxis um 1700 und ihre Auswirkungen auf den Buchhandel eine zentrale Rolle ein. Der Handel mit verbotenen Büchern wurde zwar häufig angezeigt, etablierte Großbuchhändler hatten jedoch selten ernsthafte Konsequenzen zu befürchten. Ferner werden die Grenzen entsprechender obrigkeitlicher Regulierungsversuche hinsichtlich der verzweigten Vertriebswege des Buchhandels und zahlreicher territorialer Schlupflöcher schnell ersichtlich[16].

14 Johann Heinrich Zedler, Art. Wien, in: GVUL 56 (1748), Sp. 293. Diese Beschreibung ist Johann Basil Küchelbecker, Allerneueste Nachricht vom Römisch-Kayserlichen Hof. Nebst einer ausführlichen historischen Beschreibung der Kayserlichen Residenz-Stadt Wien, Hannover 1730, S. 711f. entnommen.

15 Vgl. zum Wiener Buchhandel ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Peter R. Frank / Johannes Frimmel, Buchwesen in Wien 1750–1850. Kommentiertes Verzeichnis der Buchdrucker, Buchhändler und Verleger, Wiesbaden 2008.

16 Vgl. zur Zensurpraxis exemplarisch Marie-Elisabeth Ducreux (Hg.), Libri prohibiti. La censure dans l'espace habsbourgeois 1650–1850, Leipzig 2005; Klaus Heydemann, Abwehr schädlicher Bücher. Zu Buchhandel und Zensur im Erzstift Salzburg im 18. Jahrhundert, in: Wolfgang Frühwald / Alberto Martino (Hg.), Zwischen Aufklärung und Restauration. Sozialer Wandel in der deutschen Literatur (1700–1848). Festschrift für Wolfgang Martens zum 65. Geburtstag, Tübingen 1989, S. 131–160.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Gegen den massiven Nachdruck und die Verletzung von Druckprivilegien suchten sich betroffene Verleger und Autoren in der Frühen Neuzeit meist vergeblich zur Wehr zu setzen[17]. Erfolgversprechende Titel wurden einheimischen Verlegern abgekauft oder gleich unautorisiert unter eigenem Namen nachgedruckt, womit das ansässige Druckereiwesen Einbußen erlitt. So wurde beispielsweise die historisch-politische Zeitschrift *Europäische Fama* (Leipzig: Gleditsch) von Peter Konrad Monath nachgedruckt und in Prag und Wien vertrieben. Solche Verlagspraktiken erschwerten es Leipziger Händlern, erfolgreiche Handelsbeziehungen in diesen Räumen aufzubauen. Vor dem Hintergrund, dass nur ein Prozent der Neuerscheinungen durch kaiserliche Druckprivilegien geschützt war, ist eine genaue Betrachtung von Motiven der Privilegiengesuche und Rechtskonflikten bei Verstößen umso interessanter[18]. Es ist zu prüfen, ob Verleger, die in Wien als Niederleger tätig waren, Einfluss auf die kaiserliche Privilegienvergabe nehmen konnten.

Süddeutsche protestantische Verleger waren besonders erfolgreich darin, katholische Autoren durch Nachdruck zu »vermarkten«: Am Beispiel des Augustinerpredigers Abraham a Sancta Clara zeigt sich, dass sein schriftstellerischer Aufstieg nicht zuletzt durch die bedenkenlose Nachdruckpolitik von protestantischen Verlegern wie Johann Hoffmann in Nürnberg und Matthäus Wagner in Ulm bedingt war. Schriften wie *Mercks Wienn* (1680) erschienen bei ihnen innerhalb weniger Jahre in einer Auflagenhöhe von 12. bis 18.000 Exemplaren. Spätere Werke vertraute Abraham a Sancta Clara dem protestantischen Nürnberger Verleger und Kupferstecher Christoph Weigel an[19].

Im Mittelpunkt des Beitrags stehen vier kürzere Quellenausschnitte, die exemplarisch Zugriffsmöglichkeiten zur Erforschung der konfessionellen Selbst- und Fremdwahrnehmung in der frühneuzeitlichen Handelsgeschichte

17 Vgl. mit Fokus auf das spätere 18. Jahrhundert Reinhard Wittmann, Der gerechtfertigte Nachdrucker? Nachdruck und literarisches Leben im achtzehnten Jahrhundert, in: Giles Barber / Bernhard Fabian (Hg.), Buch und Buchhandel in Europa im achtzehnten Jahrhundert / The Book and the Book Trade in Eighteenth-Century, Hamburg 1981, S. 293–320; Reinhart Siegert, Nachdruck und »Reichsbuchhandel«. Zu zwei Stiefkindern der Buchhandelsgeschichte, in: Monika Estermann u.a. (Hg.), Buchkulturen. Beiträge zur Geschichte der Literaturvermittlung. Festschrift für Reinhard Wittmann, Wiesbaden 2005, S. 265–282; zur Entwicklung des Urheberrechts Ludwig Gieseke, Vom Privileg zum Urheberrecht. Die Entwicklung des Urheberrechts in Deutschland bis 1845, Baden-Baden 1995.

18 Hans-Joachim Koppitz, Die Privilegia impressoria im Haus-, Hof- und Staatsarchiv in Wien, in: GutJb 69 (1994), S. 188–207, hier S. 197; vgl. Das Verzeichnis der kaiserlichen Druckprivilegien, ders. (Hg.), Die kaiserlichen Druckprivilegien im Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Verzeichnis der Akten vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis zum Ende des Deutschen Reichs (1806), Wiesbaden 2008.

19 Vgl. Franz M. Eybl, Abraham a Sancta Clara. Vom Prediger zum Schriftsteller, Tübingen 1992; Bachleitner, Geschichte des Buchhandels, S. 89–92.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

vor Augen führen. Dabei handelt es sich um ein Beschwerdeschreiben der Leipziger Buchhändler an die kursächsische Regierung (1667), zwei kaiserliche Dekrete (1653 und 1692) und ein erzbischöfliches Schreiben an den Kaiser (1708). Entsprechende Wahrnehmungsfragen werden hier besonders im Konfliktverhältnis von Kaufleuten versus weltliche und kirchliche Obrigkeiten deutlich. Die Buchforschung zum späten 17. und frühen 18. Jahrhundert ist mit einer fragmentarischen Überlieferungslage konfrontiert, die keine quantifizierbaren Rückschlüsse erlaubt, weshalb ein weiter kulturgeschichtlicher Zugriff als praktikable Herangehensweise erscheint[20]. Gleichsam wird ein kulturgeschichtlicher Zugang zur frühneuzeitlichen Konfessionsgeschichte selbst nicht umhin kommen, ökonomische Faktoren in die Analyse einzubeziehen. Für das frühe 18. Jahrhundert sind mit wenigen Ausnahmen keine Verlagsarchive überliefert, vielmehr sind Anhaltspunkte in einem breiten Quellenspektrum zu suchen: Archivalien zu rechtlichen Handelskonflikten und zur städtischen Verwaltung, Zensur- und Zollakten, Sortiments- und Auktionskataloge, Geschäftskorrespondenzen, Buchbestellungen und Rechnungsbücher, Bibliotheksinventare, Rezensionen sowie Buchwerbung.

2. Quellen

Quellenauszug 1

Beschwerde der Leipziger Buchhändler an die kursächsische Regierung 1667[21]

Gutachten der Leipziger Buchhändler vom 30. März 1667.
Präsentirt den 22. April 1667.
(Bl. 31–38.)

Churfürstl. Sächß. hierzu wohlverordnete Herren Commissarii. Magnificii, Wohl Ehr würdige, wie auch Wohl Ehrenveste, Hochwohlgelahrte und Hochweise, Besonders Grosgünstige und Hochgeehrte Herren. […]

5. Thut der schädliche Nachtrukk dergleichen Schaden, welcher weder zur gnüge kan ausgesprochen noch beschrieben werden, Maßen denn nur die Endter zu Nürnberg und Sterne zu Lüneburg, die wichtigsten Buchhandlun-

20 Vgl. zu methodologischen Überlegungen Hartmut Berghoff / Jakob Vogel (Hg.), Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels, Frankfurt a.M. 2004; Susanne Hilger / Achim Landwehr (Hg.), Wirtschaft – Kultur – Geschichte. Positionen und Perspektiven, Stuttgart 2011.

21 Hauptstaatsarchiv Dresden, Loc. 9991; abgedruckt in: Albrecht Kirchhoff, Ein Reformversuch aus dem Jahre 1668, in: Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels 1 (1878), S. 78–90, hier S. 79, 82f., 85.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

gen in Churfürstl. Durchl. Landen, sonderlichen zu Leipzig und Wittenberg, zu Grunde *ruinir*et, Und hingegen sich in deroselben Landen stattlichen bereichert, worzu sie auch leichtlichen haben können gelangen, In dem Sie diejenigen Beschwehrungen, so andere Buchhändler in diesen Landen, so wohl nebenst anderen Einwohnern als vor sich selbsten, haben ausstehen müßen, Im geringsten nicht gefühlet, Alle Nuzungen hingegen an sich gezogen, und das Geld hauffenweise aus dem Lande geführet, Maßen denn zu Wittenberg, do vor diesen die Teuzschen Biebeln mit großen Nuzen selbiger Stadt, ja dieses ganzen Landes, seynd getrukket worden, in vielen Jahren keine getrukket.

Mit denen Teuzschen Gebet-Büchern, uf welche meistenteils die Leipziger *priviligir*et seynd, ist es gleichesfalls also hergangen, Und haben, sowohl die Sterne als die Endter, hierinnen mit dem Nachtrükken grose *Excesse* begangen, dieselben Teils ganz, Teils in etwas verändert, nachgetrukket, Ja Ihre Herren Geistlichen, ob gleich Herr *D. Lutherus* in seiner Vorrede über die Teutzsche Biebel, dem Nachtrukk vor eine grose Sünde wieder das 7te Gebot ausgiebet, haben selbst Vorreden, Gesänge, Predigten und anders dazu trukken laßen, blos zu dem Ende, daß man davor halten solle, als wenn es neue Werkke weren, Wenn man aber eines und das andere *collationiret*, hat sich dann befunden, daß die meisten Gebet aus dem Habermann, Brandenburgischen Gebetbuch, Kegels zwölf Andachten, der Waßer Quelle und anderen Teuzschen alten Gebetbüchern, worauf die Leipziger Buchhändler *privilegiret*, ausgeschrieben gewesen. Do wir gleich haben klagen wollen, ist es doch Uns allenthalben schwehr gemachet worden, In dem die Verbrecher Uns ein *disputat* und *Process* daran gegeben, welcher lang gnug gewehret, Und wenn es zur *Execution* kommen, ist doch wenig daraus worden, Und haben die Verbrechere Uns nachmahls andere *privilegia* vorgeleget, so Sie sowohl als Wir überkommen gehabt. […]

Weil auch 7. hiebevorn und vor den Kriegs Zeiten und do In dem Königreich Böhmen, Oesterreich, Schlesien, Mehren und andern Keyserlichen Landen, das Babstumb noch nicht eingeführet gewesen, ein groser Abgang von guten Lutherischen Büchern gewesen, seithero aber alles *reformiret*, ist ohne Unsern erinnern hieraus auch zuschließen, daß auch hierdurch Unsere Nahrung nicht wenig geschwächet worden. […]

Dieses, wie es der Billichkeit gemäß, und zu der *ruinirten* Buchhandlung Ufnehmen dienlich, Also umb E. WohlEhrw. und GrosAchtb. Herrl. eusersten Vermögen nach zuerwiedern, seynd Wir allezeit ganz willigst und geflißen. *Signatum* Leipzig, den 30. Martii Ao. 1667.

Euer WohlEhrw. und GrosAchtb. Herrl. unterdienstwillige Sämptliche Buchhändl. daselbsten.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Quellenauszug 2

Dekret Leopold I. (1692): Einschränkung der Handelstätigkeiten andersgläubiger Kaufleute in Böhmen[22]

Nr. 493. 1692. den 12. Decembris, Koenigl. Stadthalterisches *Decret*, daß die Uncatholische Handels-Leute, ausser Marck-Zeit, in Prag nicht zu gedulten seynd, und warumen einem solchen hundert Reichs-Thaler Straff *dictiret* worden ist.

[…] Wann dann zuforderst sothaner Aufenthalt der Uncatholischen allhier, denen hierlandigen Gesatzen schnur stracks zuwider ist, indeme denenselben nicht laenger erlaubet, als so lang die Jahrmarcks-Zeit wehret, und sonsten nur *per modum transitus* allhier zu *subsistiren*, nachgehends aber seynd selbe schuldig ihre Gewoelber versperrter zu halten, und wann sie mittler Zeit was weiters zu *negoti*ren haben moechten, solches durch einen der Roem. Catholischen Religion beygethanen bestellten, oder *Factor*en zu verrichten, viel weniger dahero ihnen gestattet wird, den Handel und Wandel zu treiben.

Als thaeten anfangs hoch-wohlernannt Ihre *Exzellenz* und Gnaden, die Koenigliche Herren Stadthaltere, ihme Herrn Alt-Staedter Hauptmann, hiemit befehlen, daß derselbe nicht allein gedachten Fischel[23], sondern auch andern Uncatholischen Kauff- und Handels-Leuten, sie moegen seyn, wer sie wollen, damit selbige deme nach sich verhalten, und derowegen laengstens innerhalb nechstfolgenden vier Wochen von hier, und aus dem Land (gestalten ein gleichfoermiges an die Neu-Staedter und Klein-Seitner Herren Hauptleute ergehet) begeben, und weiters hin, ausserhalb der Jahrmarcks-Zeiten in diesem Koenigreich sich nicht aufhalten, ernstlich bedeuten, zugleich auch diesbesagten Fischel, weilen selbiger zum Nachtheil der allhiesigen Handels-Leute, und derenselben von Ihro Majestaet habenden allergnaedigsten *Privilegien* zuwider gehandelt, zu Erlegung ein hundert Reichsthaler Straff zu ihren Handen, massen ein solches das allergnaedigste *Privilegium* mit sich bringet, wuerklich anhalten solle.

Ex Cons. Reg. Cancell. Boh. Pragae, *12. Decembr. Anno 1692.*
W.[enzel] J.[oseph] Schefftschick.

22 Codex Ferdinandeo – Leopoldino – Josephino – Carolinus. Pro haereditario Regno Bohemiae, ac incorporatis aliis Provinciis, utpote, Marchionatu Moraviae, et Ducatu Silesiae, Prag 1720, S. 563f.

23 Dem Dekret waren unerlaubte Handelstätigkeiten des Kaufmanns Jeremias Fischel vorausgegangen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Quellenauszug 3

Gesuch des Erzbischofs von Prag, Johann Joseph von Breuner, an die böhmischen Landstände (31. Juli 1708), den Verkauf verbotener Bücher durch auswärtige Buchhändler (Fall des Nürnberger Händlers Johann Zieger) zu unterbinden[24]

Hoch- und Wohlgebohrne, Wohlgebohrne, Graffen und Herren: auch WohlEdlgebohrne und Gestrenge Rittere,

Gnädige Herren; Ewer *Excell.* und Gnaden thun Wir hiemit nicht bergen, was masßen unlängst ist befunden worden, daß der Johann Zieger von Nürnberg, und andere frembde Buchhändler- und Buchführere einige allbereith vor 180. Jahren verbottene Bücher, und *in specie Colloquia Erasmi Roterodami*, dann *Epistolas obscurorum Virorum* etc. herein ins Land, ohne daß dieselbte in denen gewöhnlichen *Cathalogis Librorum* gesetzet- und benennet seynd worden, dannoch eingebracht- und selbte ohne scheu verkauffet und *distrahi*ret haben.

Wann dann nun ob*specificirter* und anderer verbottener Bücher Einführung keines wergs zuzulasßen, weniger zugestatten ist. Dannenhero an Ewere *Excell.* und Gnad unser *in subsidium juris* dienstfreundtliches Ersuchen hiemit gelanget, Selbte geruhen auß dero habender macht und gewalt, obernanten Johann Zieger, und anderen frembden allhier noch feilhabenden Buchhändleren und Buchführeren *decretando* ernstlich mitzugeben, und aufzuerlegen, womit Sie keine dergleichen verbottene, und sonsten andere Bücher, welche in denen *Cathalogis Librorum* nicht benennet, und verzeichnet seynd, unter *confiscirung* aller Bücher, oder sonstiger wohlempfindtlichen geldt Straff, hereinzuführen und selbte zu verkauffen, oder zu *distrahiren*, Ihnen nicht sollen gelüsten lasßen. Gleich wie nun Wir unß dieser suchenden recht- und billichmesßigen *assistenz* leistung gäntzlichen hiemit getrösten, also nebst Göttl. Schutzes empfehlung jeder Zeit verbleiben

Ewrer Excell. und Gnaden

Dienstberaithwilligster, S. Deß Hochwürdigsten, Hochgebohrnen des Heyl. Röml. Reichsfürsten und Herrn Herrn Johann Joseph Ertzbischoffens zu Prag, *Vicarius in Spiritualibus Generalis et officialis* und dann Ein gesambtes Ertzbischoffl. Pragerisches *Consistorium*.

D[aniel] J[o]se[ph] Mayer *Vic*[*ariu*]*s g*[*enera*]*lis et off*[*icia*]*lis* […]

Prag, in d[er] Ertzbischoffl. Cantzley, d[en] 31te. July *A*[*nno*] 1708.

24 Nationalarchiv Prag, Staré české místodržitelství (SČM), 1708/VIII/b/4, unpag.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Quellenauszug 4

Garantie religiöser Freiheiten für Niederleger, Dekret Ferdinands III. (1653); in späteren Verordnungen mit leichten Modifikationen bestätigt[25]

Reformations-Exemptions-Resolution.

Von der Roemischen Kayserl. auch zu Hungarn und Boeheimb Koenigl. Majestaet, Ertz-Hertzogen zu Oesterreich, etc. Unsers allergnaedigsten Herrn, allhier zu Wienn hinderlassenen Herren geheimben, und *deputirten* Herren Raethen wegen; Durch die N. Oe. Regierung, und denen Evangelischen *Religion* zugethanen Niderlags-Verwandten allhier hiemit anzuzeigen. Hoechstgedacht Ihro Kayserl. Majestaet seye derselben unterthaenigstes *Memorial*, in welchem sie gehorsambst gebetten, sie auß der angefuehrten Ursachen, bey ihren lang hergebrachten, und unterschidlich bestaettigten *Privilegi*en, Gnaden und Freyheiten zuschuetzen, und ihrer Mitverwandten hinderlassenen Wittiben, wie auch die *Factorn*, und Uncatholische Handls-Diener, nicht in die *Reformation* zuziehen, sondern davon gnaedigst befreyet, und *exemp*t zulassen, vorgetragen worden; Und demnach mehr allerhoechstgenannt Ihro Kayserl. Majestaet sich derentwegen ueber die eingereichte Bericht, und Gutachten, unter *dato* Regenspurg den 24. *Septembris* juengsthin folgender Gestalt allergnaedigst *resolvirt*; Daß Erstlich ihr der Niderlags-Verwandten Uncatholische Wittiben, so nach Ableben ihrer Maenner noch wuercklich in der Handlung begriffen, und dieselbe unter ihren, als Wittib und Erben Namen fuehren, auch also ihre Buecher, und Handlung *Rubriciren*, von der *Reformation* befreyet seyn; Die uebrigen aber, unter welcher Namen die Handlung nicht mehr lauffet, die seyn gleich als *Creditores*, oder sonst darbey *interessirt*, sambt ihren unbevogten Kindern, gleich als andere Uncatholische darein gezogen werden sollen. Fuers Anderte es der *Factor*n halber, bey denen *Anno* Sechzehen hundert dreyssig, und ersten *Junii* Sechzehen hundert zwey und funfftzigsten Jahrs ergangenen Kayserlichen *Resolutionen* soweit allergnaedigst verbleiben lassen, daß die *Factorn* der Reformation unterworffen seyn sollen, jedoch ausser deren, welche zugleich auch *immatriculirte* Mitglieder der Niderlag seyn, deren *Principalen* sich nicht allhier in Wienn befinden, sondern die als *Factorn* die Handlung allhier *dirigiren*, der doch nicht widerumben andere *Factorn* zuzulassen: Was aber die gemeine Handls-Diener anbelangt, wann sie keine gebohrne Lands-Kinder seyn, in die *Reformation* gezogen, darbey aber auch dieses *in genere*, und zwar *respectu* der *Principal* Niderlags-Verwandten selbsten *annectirt* haben wollen, daß alle die jenige, welche hoechsternennt Ihro Kayserl. Majestaet Ingebohrne, oder mit

25 Codicis Austriaci ordine alphabetico compilati. 2 Bde., Bd. 2, Wien 1704, S. 62f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ligenden Guetern, und Grund-Stucken angesessene Erb-Unterthanen seyn, in die *Reformation* gezogen werden sollen; Als hat man sie dessen in einem und andern zu dero Nachricht, und Wissenschafft hiemit erinnern wollen. 10. Novemb. 1653.

3. Analyse

Quellenausschnitt 1

In dem Beschwerdeschreiben der Leipziger Buchhändler an die kursächsische Regierung von 1667 spiegeln sich in mehrfacher Hinsicht die Entwicklungen des Buchgewerbes im ausgehenden 17. Jahrhundert wider[26]. Die als Kollektiv und Gesamtvertretung aufgeführten Buchhändler Leipzigs (»sämptliche Buchhändl.«) nahmen verstärkte Konkurrenz auf dem konfessionellen Buchmarkt wahr. Sie sahen ihren Absatz durch den Großverlag der Endter in Nürnberg und die Lüneburger Offizin der Sterne gefährdet. Diese hätten Werke, für die Leipziger bzw. Wittenberger Verlage ursprünglich Privilegien erworben hatten, unrechtmäßig nachgedruckt. Die hohe Zahl an Beschwerden gegen Nachdruck und die Verletzung von Druckprivilegien in den frühneuzeitlichen Quellen zur Buchgeschichte zeigen das Ausmaß dieser Praxis. Mittel, mit welchen sich Verleger gegen den Nachdruck zu schützen suchten, waren Druckprivilegien, die von kaiserlicher Seite bzw. auf territorialer Ebene ausgestellt wurden. Freilich waren entsprechende Verfahren langwierig und lediglich für längerfristig erfolgreiche Titel gewinnbringend. Die Leipziger Verleger suchten insbesondere solche Werke wie die angeführten evangelischen Gebetsbücher, für die hohe Auflagen weiterhin prognostizierbar waren, mit Privilegien schützen. Ihre Beschwerde zeigt den hohen Stellenwert religiöser Literatur im Verlagsprogramm des späten 17. Jahrhunderts.

Doch nicht nur durch den Nachdruck sahen sich die Leipziger Buchhändler mit größeren wirtschaftlichen Einbußen konfrontiert: Von obrigkeitlicher Seite wurde die Geschäftstätigkeit fremder Buchführer in ganz Böhmen streng überwacht. Leipziger Buchhändler beklagten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zunehmende Einschränkungen, die ihnen den Handel in der Habsburgermonarchie erschwerten. Während Territorien wie das »Königreich Böhmen, Oesterreich, Schlesien, Mehren und ander[e] Keyserlich[e] Land[e]« vor dem Dreißigjährigen Krieg als wichtige Absatzgebiete beschrieben werden, nahmen die Kaufleute nun durch die Unterdrückung des evangelischen Glaubens in diesen Gebieten erhebliche Verluste wahr. Zweifelsohne war der rückläufige Absatz jedoch nicht nur diesen religionspolitischen

26 Vgl. auch Kirchhof, Ein Reformversuch.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Veränderungen geschuldet, sondern auch der starken Konkurrenz, der Leipziger Händler von süddeutscher Seite auf diesen Absatzmärkten ausgesetzt waren. Wie die Sortimentskataloge auswärtiger Buchhändler aus Leipzig oder Nürnberg zeigen, wurden hier offiziell nur Titel protestantischer Autoren aus den zensurkonformeren Bereichen der Jurisprudenz, Naturwissenschaften und Medizin geführt. Zahlreiche Rechtskonflikte belegen jedoch, dass solche Händler teilweise umfangreiche Bestände an verbotenen Titeln in ihren Lagern hielten und diese erfolgreich veräußerten (vgl. Quellenausschnitt 3). Den quantitativen Angaben in Buchhandelskatalogen des frühen 18. Jahrhunderts nach zu schließen, umfassten ihre Lager häufig mehrere tausend Titel – solche Dimensionen verdeutlichen auch die Grenzen der Zensurpraxis: Die Durchsuchbarkeit der Buchlager war dementsprechend aufwendig und die Konfiszierung betreffender Titel ineffizient.

Quellenausschnitt 2

Wie einleitend beschrieben, konnten sich insbesondere Buchhändler aus Nürnberg und Leipzig im 17. und 18. Jahrhundert eine einflussreiche Stellung auf den böhmischen Märkten sichern. Verschiedene Dekrete suchten die Handelstätigkeit protestantischer Kaufleute stärker zu regulieren. Der vorliegende Erlass Kaiser Leopolds I. von 1692 beschränkte ihre Handelserlaubnis – in Bekräftigung früherer Verordnungen – strikt auf die Zeiten der Märkte wie beispielsweise zu St. Wenzel, St. Veit oder Mariä Lichtmess. Außerhalb dieser Zeiten gewährte man Kaufleuten, die nicht dem römisch-katholischen Glauben angehörten, in Böhmen nur ein Transit-, jedoch kein Aufenthaltsrecht. Dieses Dekret veranschaulicht sehr gut, wie konfessionelle Argumente für wirtschaftliche Zielsetzungen verwendet wurden. Solche Faktoren wurden insbesondere in Konflikten um das Niederlassungsrecht fremder Kaufleute angeführt.

Ab 1710 bot beispielsweise der Nürnberger Verleger und Buchhändler Johann Friedrich Rüdiger regelmäßig auf den Prager Märkten seine Ware an. Ab 1727 inserierte er sein Angebot auch in Prager Zeitungen. Sein Lagerkatalog des Jahres 1748 umfasst 7.700 Titel und zeigt damit die hervorgehobene Rolle, die ihm auf den Prager Märkten zukam. Neben mehrheitlich deutschen Werken führte er französische und lateinische Schriften, hingegen nur wenige tschechischsprachige Titel[27]. Rüdiger stellte über zwanzig Jahre hin-

27 Catalogus od. Verzeichnis aller Bücher, welche in Prag in dem Buchladen im Paradeys um billigen Preis zu haben seyn bey Joh. Friedr. Rüdiger kayserl. Königl. Privilgierter Buchhändlern, Prag 1748 [Nationalmuseum, Prag, 57 F 8]. Vgl. zu Johann Friedrich Rüdiger (gest. ca. 1751) Voit, Encyklopedie knihy, S. 764; David Paisey, Deutsche

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

weg Gesuche zur Eröffnung einer Filialhandlung. Eine Genehmigung wurde ihm schließlich 1748 unter Maria Theresia erteilt. Aufgrund Rüdigers Konfessionszugehörigkeit musste das Geschäft jedoch außerhalb der Marktzeiten von einem katholischen Faktor geführt werden. Diese Vertretung protestantischer Kaufleute bestimmte das Dekret. Über den langen Zeitraum seiner Handelstätigkeit in Prag hinweg war Rüdiger stets bemüht, sein Angebot als zensurkonform zu präsentieren. Dies zeigt etwa der spezielle Sortimentskatalog *Catalogus librorum catholicorum* von 1716 für den Prager Buchmarkt, der in ausdifferenzierten Rubriken Erbauungsliteratur und theologische Werke bewarb[28]. Über dieses Angebot hinaus belegen jedoch zahlreiche Konfliktfälle den inoffiziellen Verkauf von heterodoxer Literatur. Nicht zuletzt stand Rüdiger in den 1710er Jahren auch in engerem Kontakt zu Franz Anton Graf von Sporck, in dessen Auftrag er jansenitische Werke in Nürnberg verlegte.

Quellenausschnitt 3

Der Erzbischof von Prag, Johann Joseph von Breuner, mahnte in seinem Schreiben an die böhmischen Landstände (Juli 1708) eine strengere Überwachung auswärtiger Buchhändler an. Der Verkauf von Büchern war Nürnberger und Leipziger Händlern außerhalb der Marktzeiten verboten (vgl. Quellenausschnitt 1) und auch während dieser hatten sie ihr Angebot Kontrollen zu unterziehen. Aus Wien ergingen regelmäßig Aufforderungen an die Prager Stadtvertretung, die Lager auswärtiger protestantischer Händler auf verdächtige Titel hin zu untersuchen. Bei den zahlreichen Konfiskationsfällen scheint es jedoch mehrheitlich bei Verwarnungen geblieben zu sein. So erfolgten etwa seitens des Erzbischofs von Prag mehrere Versuche, die Handelstätigkeit des Nürnberger Buchhändlers Johann Zieger zu verbieten, der wiederholt zensierte Bücher zum Verkauf angeboten hatte[29]. Wie die überlieferten Sortimentskataloge belegen, hatte sich dieser ab den 1680er Jahren erfolgreich auf dem Prager Buchmarkt etabliert[30]. In seinen Katalogen bewarb Zieger unter der Rubrik »Liebes-Geschichte« freizügige Werke wie *Vénus dans le Cloître* (1683), ein Roman, der für gewöhnlich nicht im offiziellen Buchangebot um

Buchdrucker, Buchhändler und Verleger, 1701–1750, Wiesbaden 1988, S. 217; zu Rüdigers Katalog Pravoslav Kneidl, Pražský knihkupec Johann Friedrich Rüdiger a jeho nabídka knih v roce 1748, in: Knihy a Dějiny 2 (1995), S. 1–8.

28 Catalogus librorum catholicorum, Prag 1716 [Bibliothek Kloster Strahov, Prag, AY III 50].

29 Vgl. zu Johann Zieger (ca. 1644–1711) Voit, Encyklopedie knihy, S. 1034; Paisey, Deutsche Buchdrucker, S. 295.

30 Vgl. exemplarisch die Kataloge Johann Ziegers Catalogus universalis librorum […], [s.l.] 1678 [Bibliothek Kloster Strahov, Prag, HE IX 44]; Catalogus universalis librorum […], [s.l.] 1706 [ebd., Prag, JC VII 32].

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

1700 zu finden war. Dieser zensierte Titel stand jedoch nicht im Fokus des Prager Erzbischofs, vielmehr eine Reihe humanistischer Werke wie die *Colloquia familiaria* des Erasmus von Rotterdam (1518) oder die *Epistolae obscurorum virorum* (1515), »allbereith vor 180. Jahren verbottenen Bücher«, die nicht in den Sortimentskatalogen (»Cathalogis Librorum«) angezeigt worden waren. Unter Androhung einer Geldstrafe und der Konfiszierung der gesamten Handelsbestände sollten die Buchhändler angehalten werden, ihr Buchangebot zensurkonform auszurichten und in den Verkaufskatalogen aufzuführen. Aus der Gleichsetzung des Erzbischofs von Zieger mit unspezifizierten »anderen frembden allhier noch feilhabenden Buchhändlern und Buchführern« wird deutlich, dass diese Gruppe von Marktteilnehmer, die nicht zuletzt durch ihre Glaubenszugehörigkeit identifiziert wurde, grundsätzlich des Handels mit häretischen Büchern verdächtigt wurde. Diese Wahrnehmung spiegelt sich auch in zahlreichen kaiserlichen Dekreten wider. Die untersuchte Quelle ist zudem deshalb aufschlussreich, da sie die Kompetenzkonflikte in der Zensurpraxis zwischen weltlichen und geistlichen Obrigkeiten unterstreicht: Der Erzbischof von Prag konnte lediglich anzeigend tätig werden und Kaiser Joseph I., die böhmischen Landstände und die Hofkanzlei ansuchen, entsprechende Maßnahmen gegen den Handel mit zensierten Büchern zu ergreifen[31].

Quellenausschnitt 4

Das Dekret Ferdinands III. von 1653 wurde in späteren Verordnungen mit leichten Modifikationen bestätigt und 1704 in die Sammlung von Generalmandaten, Dekreten, Ordnungen und Patenten des *Codex Austriacus* aufgenommen. Es verdeutlicht die hervorgehobene Stellung der Niederleger in der österreichischen Handelsgeschichte.

Wie bereits skizziert wurde, war es protestantischen Händlern in Wien seit dem 16. Jahrhundert gelungen, als Niederleger bedeutende Geschäftsbeziehungen aufzubauen. Aus den Niederlagsverzeichnissen geht hervor, dass der Wiener Buchmarkt fest in den Händen von Nürnberger Händlern wie Wolfgang Moritz Endter, Johann Martin Esslinger oder später Johann Paul Krauss war. Teilweise waren Händler wie Johann Friedrich Rüdiger, Georg Lehmann

31 Eine offizielle Zensurkommission, die vom Prager Oberburggrafen (dem Präsidenten des Landesguberniums) geleitet wurde, wurde erst 1733 gegründet; ab 1715 finden sich Angaben zum Bestehen einer Bücherkommission. Vgl. Petr Píša / Michael Wögerbauer, Das Königreich Böhmen (1750–1848), in: Norbert Bachleitner, Die literarische Zensur in Österreich von 1751 bis 1848. Mit Beiträgen v. Daniel Syrovy u.a., Wien u.a. 2017, S. 193–215, hier S. 193f.; Marie-Elizabeth Ducreux, Introduction. Les espaces de la censure dans la monarchie des Habsbourg, in: Dies., Libri prohibiti, S. 7–25.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

oder Peter Konrad Monath in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts sowohl im Prager als auch im Wiener Buchhandel fest etabliert. Aufgrund ihrer hervorgehobenen Handelsposition wurden den Niederlegern (bzw. den protestantischen »Niederlagsverwandten«) umfangreiche Zugeständnisse gemacht. So wurden beispielsweise Witwen die freie Ausübung ihres Bekenntnisses und volle Geschäftsfähigkeit zugesichert. Diese Garantien verweisen auf die generell wichtige Rolle, die Witwen in Handels- und Handwerksberufen im 17. und 18. Jahrhundert einnahmen[32].

Aus dem Dokument wird deutlich, dass die Zugeständnisse an protestantische Kaufleute eng mit der Wahrnehmung ihrer Rolle als Niederleger verbunden waren. Erstens gehen hiermit religiöse Freiheiten mit wirtschaftlicher Ertragstätigkeit einher. Darin zeigt sich ein pragmatisches Toleranzverständnis, das Garantien von Glaubensfreiheit – im Sinne des frühneuzeitlichen Verständnisses religiöser Duldung – an zeitlich begrenzte Bedingungen knüpft[33]. In diesem Sinn geht zweitens aus der Verordnung hervor, dass solche Garantien keine dauerhaften Privilegien zementierten. Vielmehr waren sie an den vorübergehenden Status der Handelsrechte gebunden, der im Falle der Niederleger keine dauerhafte Niederlassung in den österreichischen Territorien implizierte. So werden in dem Erlass nichtkatholische Witwen, die die Geschäfte ihres verstorbenen Gatten in seiner Tätigkeit als Niederleger weiterführten, von der verpflichtenden katholischen Glaubenszugehörigkeit ausgenommen; ebenso Faktoren in stellvertretender Leitung des Verlagsgeschäfts (sofern ihr Status dem eines Niederlegers entsprach). Jedoch hatten sich fremde Handlungsdiener, die durch die Garantien der Niederleger nicht geschützt waren, zum römisch-katholischen Glauben zu bekennen[34]. Mit Beendigung der Handelstätigkeit erloschen auch die Garantien religiöser Freiheiten, was besonders unmündige Kinder traf: »Die uebrigen aber, unter welcher Namen die Handlung nicht mehr lauffet, die seyn gleich als *Creditores*, oder sonst darbey *interessirt*, sambt ihren unbevogten Kindern, gleich als andere Uncatholische darein gezogen werden sollen«[35]. Die zeitlich begrenz-

32 Vgl. Edda Ziegler, Buchfrauen. Frauen in der Geschichte des deutschen Buchhandels, Göttingen 2014; allgemein Gesa Ingendahl, Witwen in der Frühen Neuzeit. Eine kulturhistorische Studie, Frankfurt a.M. 2006; Christine Werkstetter, Frauen im Augsburger Zunfthandwerk. Arbeit, Arbeitsbeziehungen und Geschlechterverhältnisse im 18. Jahrhundert, Berlin u.a. 2001.

33 Vgl. die Dimensionen frühneuzeitlicher Toleranzvorstellungen nach Eckehart Stöve, Art. Toleranz I, in: TRE 33 (2002), S. 646–663, der zwischen pragmatischer Toleranz, Konsensus-Toleranz, Toleranz versus Glaubenszwang und Respektierung des Gewissens differenziert.

34 Scheutz, Legalität und unterdrückte Religionsausübung, S. 217f.; Kuraić, Die Wiener Niederleger, S. 21, 36.

35 Vgl. zu der Problematik entsprechender Zwangskonversionen u.a. Joachim Bahlcke, Religious Violence against Children. Legislation Regarding Pupils, Disputes over Wards and Conflicts about Guardianship in East-Central Europe (1500–1800), in:

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ten Dimensionen der religiösen Toleranzgarantien werden damit insbesondere perspektivisch für die nächste Generation deutlich.

Der Vergleich zwischen den beiden untersuchten Zentren der Habsburgermonarchie zeigt, dass der Status als Niederleger bzw. »Niederlagsverwandte« Buchhändlern in Wien größere wirtschaftliche und religiöse Freiräume brachte und ihre Handelsrechte als nichtkatholische Kaufleute längerfristig garantierte. Dennoch waren auch diese Zugeständnisse, wie das untersuchte Dekret zeigt, an enge wirtschaftliche Bedingungen geknüpft.

Die Selbst- und Fremdwahrnehmung protestantischer Kaufleute in den böhmischen und österreichischen Ländern des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts wurde in den ausgewählten Quellen vor allem im Spiegel obrigkeitlicher Konflikte untersucht. Es zeigte sich, und dies bestätigt die breitere Kontextualisierung der ausgewählten Quellen, dass konfessionelle Argumente gegen Andersgläubige in Handelskontexten einer aufkommenden merkantilistischen Politik häufig zur Durchsetzung wirtschaftlicher Interessen genutzt wurden. Auf dem böhmischen Buchmarkt um 1700 ist eine erhöhte Sensibilität bezüglich der Überschreitung konfessioneller Grenzen des Angebots zu erkennen: So wurde zwar der Handel mit häretischen Titeln häufig angezeigt und Verwarnungen gegen die betreffenden Buchhändler ausgesprochen, diese hatten jedoch keine ernsthaften Konsequenzen zu befürchten – wie nicht zuletzt die langjährige Handelspräsenz auf den Prager Märkten und schließlich erfolgreiche Niederlassung von beispielsweise Johann Friedrich Rüdiger zeigen. In der Fremdwahrnehmung auswärtiger Kaufleute erhielt das konfessionelle Moment eine erhöhte Bedeutung, hingegen spielte die häufig übliche Verwendung frühneuzeitlicher nationaler bzw. regionaler Stereotypen zur Abwertung des fremden Gegenübers keine hervorgehobene Rolle. In ihrem Beschwerdeschreiben verliehen die Leipziger Buchhändler ihrem Verständnis als zentrale Akteure eines protestantisch geprägten Buchmarkts Ausdruck. Wie jedoch der Einblick in die Sortimentskataloge des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts und das massive Nachdrucken katholischer Werke (und damit beispielsweise die Popularisierung der Werke Abraham a Sancta Claras im süddeutschen Raum) belegen, wurden bei der inhaltlichen Auswahl des Verlags- und Sortimentsangebots konfessionelle Faktoren weitgehend zurückgestellt und pragmatisch nach ökonomischen Kriterien der Auflagenhöhe und des prognostizierten Verkaufswerts von Titeln entschieden. Die Berücksichtigung solcher Kriterien liefert für eine differenziertere

Ders. u.a. (Hg.), Religious Violence, Confessional Conflicts and Models for Violence Prevention in Central Europe (15th–18th Centuries) / Religiöse Gewalt, konfessionelle Konflikte und Modelle von Gewaltprävention in Mitteleuropa (15.–18. Jahrhundert), Prag u.a. 2017, S. 89–116.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Auswertung des Buchangebots wichtige Anhaltspunkte: So bleibt im langfristigen Vergleich zu untersuchen, welche Titel der Erbauungsliteratur mit hohen Auflagen besonders erfolgreich waren oder in welchen Kategorien das religiöse Schrifttum in Angebotskatalogen erfasst und gelistet wurde. Welche Veränderungen sind hier bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts erkennbar? Damit verbunden stellen sich Fragen, welche Werke mit Affinitäten zur katholischen Aufklärung geführt wurden oder welche in Leipzig oder Halle gedruckten pietistischen Schriften über das süddeutsche Sortiment (bzw. eine erfolgreiche Nachdruckpraxis) Verbreitung fanden. Weiterführend erscheint es im Rahmen der Erforschung konfessioneller Wahrnehmungsparadigmen in der Frühen Neuzeit wichtig, die Bedeutung protestantischer Händler auf den Buchmärkten der böhmischen und österreichischen Länder auch im Hinblick auf Wahrnehmungsfragen des wirtschaftspolitischen Verhältnisses zwischen Reich und Habsburgermonarchie insgesamt zu erörtern.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Kai-Ole Eberhardt

Cartesianische Bibelhermeneutik und *Confessio*

Die Akkommodationslehre zwischen Vernunft und Offenbarung in Balthasar Bekkers (1634–1698) *Bezauberte Welt*

1. Hinführung

Die Wahrnehmung und Rezeption der cartesianischen Philosophie in der reformierten Orthodoxie der Niederlande der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte einen prägenden Einfluss auf die Rahmenbedingungen theologischen Denkens und seiner dogmatischen Entfaltung in der Frühen Neuzeit. Das cartesianisch beeinflusste Welt- und Wirklichkeitsverständnis der Theologen, die für die *nova philosophia* offen waren, führte zu einem grundlegenden Umdenken gegenüber etablierter Formen der Theologie in Kirche und Universitäten und stieß auf entsprechend große Widerstände: Den größten Anstoß erregte die Rezeption und Weiterentwicklung des kopernikanischen Heliozentrismus. René Descartes (1596–1650) hatte auf dessen Grundlage eine Kosmologie entfaltet, die geozentrische Weltbilder, und damit auch das biblische, zu leugnen schien[1]. Zudem wurden im Rahmen der cartesianischen Methodologie die Bestimmung der Wahrheit und die Rolle der Vernunft bei der Erforschung von Bibel und Welt uminterpretiert. Gerade der Wahrheitsanspruch der Bibel in Bereichen, die über Glaubensfragen hinausgehen, stand dadurch zur Disposition. So wurde aus der philosophischen Frage nach der Erkenntnis und dem Aufbau des Kosmos eine grundsätzliche Infragestellung der biblischen *auctoritas* abgeleitet. Kritiker unterstellten, dass aus der cartesianischen Position eine Abwertung der Offenbarung zugunsten der Vernunft resultiere. Bestätigt wurden sie dadurch, dass radikale Rezeptionslinien des Cartesianismus tatsächlich eine Überordnung der Philosophie über

1 Dabei bemühte sich Descartes zwar, explizit nicht in Opposition zum biblischen Weltbild und der Kosmogenese nach dem Schöpfungsbericht der Genesis zu treten, indem er seine Theorien als bloße Verstehenshilfe und nicht als Tatsachenbericht darstellte, rezipiert wurden seine Aussagen aber gerade auch von den von ihm beeinflussten Theologen als Fakten. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse konnten damit nicht mehr aus der Bibel abgeleitet werden. Vgl. dazu Rienk H. Vermij, The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575–1750, Amsterdam 2002, S. 141, und Kai-Ole Eberhardt, Christoph Wittich (1625–1687). Reformierte Theologie unter dem Einfluss von René Descartes, Göttingen 2018, bes. Kap. 2.7.2: Die *Dissertationes Duae*, S. 130–151.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Schriftaussagen propagierten und somit eine Descartesrezeption im Rahmen der Orthodoxie erschwerten[2]. Die Verteidigung einer mit der reformierten *confessio* konformen und dem wissenschaftlichen Anspruch des Cartesianismus gerecht werdenden Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie wurde dadurch zu einem zentralen Anliegen der cartesianisch geprägten Theologie[3].

Es kristallisieren sich bei dieser Debatte um eine theologische Descartesrezeption drei Hauptströmungen heraus. Eine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber dem Cartesianismus nahmen eine Vielzahl von Vertretern in der reformierten Kirche und den niederländischen Universitäten ein, die sich als Wächter der Orthodoxie verstanden und den neuen Entwicklungen mit Sorge gegenüberstanden. Ihnen gegenüber versuchte sich ein Netzwerk cartesianisch beeinflusster Gelehrter zu behaupten, die gerade im Rekurs auf Descartes Chancen dafür sahen, die Bibel und die reformierten Bekenntnisschriften vorurteilsfrei auslegen zu können. Eine Reihe von »Freidenkern« hingegen war offen dafür, mit den Impulsen von Descartes auch in eine direkte Opposition zu Dogmen des reformierten Bekenntnisses zu treten. Die Konflikte dieser Strömungen spitzten sich zusehends zu einer Frage der Schriftautorität und Exegese zu. Da mit dem cartesianischen Weltbild der Wahrheitsanspruch biblischer Aussagen infrage gestellt zu werden schien, stieß diejenige Theologie, die sich mit der Descartesrezeption darum bemühte, zeitgemäße Wissenschaft zu sein, seit den 1640er Jahren auf immer massivere Kritik in kirchlichen und universitären Kreisen.

Die Frage, ob die Vertreter einer cartesianisch beeinflussten Theologie als »orthodox« gelten könnten, ob sie überhaupt Christen und nicht ausschließlich Cartesianer seien, provozierte ein Ringen um die eigene *confessio*. In der Selbstwahrnehmung der sogenannten cartesianischen Theologen erweist sich ihre Orthodoxie gerade darin, sich in ihrer Bibelauslegung nicht von der aristotelisch geprägten Tradition abhängig zu machen und vermeintliche Widersprüche zwischen Bibel und naturwissenschaftlich fundiertem Weltbild erklären zu können. Die Untersuchung exemplarischer Debatten aus dem Kontext dieser Auseinandersetzung sowie der Blick auf Prolegomena und Inhalte des Theologiestudiums unter procartesianischen Professoren haben gezeigt, dass vor allem die Bezugnahme auf das biblische Zeugnis und die reformierten

2 Die wichtigsten Beispiele dafür sind die 1666 von Lodewijk Meyer (1629–1681) anonym publizierte *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* und Baruch de Spinozas (1632–1677) *Tractatus theologico-politicus* von 1670.

3 Vgl. weiterführend Eberhardt, Wittich, Kap. 2.13: Die Auseinandersetzung mit Samuel Maresius, S. 259–313 und Kai-Ole Eberhardt, Vernunft und Offenbarung in der Theologie Christoph Wittichs (1625–1687). Prolegomena und Hermeneutik der reformierten Orthodoxie unter dem Einfluss des Cartesianismus, Göttingen 2019, bes. Kap. 3: Vernunft und Offenbarung in der cartesianischen Theologie, S. 111–292.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Bekenntnisschriften die Grundlage für die Inanspruchnahme der *confessio* bildete[4]. Gegner der cartesianischen Theologie haben ihren Vertretern allerdings ihrerseits ebenfalls aufgrund biblischer Verweise das reformierte Bekenntnis abgesprochen. In ihrer Wahrnehmung stellten diese ihre Orientierung an Descartes über ihr Bekenntnis zu Christus. Dass cartesianischen Theologen eine »orthodoxe« Haltung ab- oder zugesprochen werden konnte, erscheint also jeweils als Folge der konkreten Auslegung von Bibelstellen und Bekenntnisschriften. Die Frage nach der *confessio* verweist somit auf die Schrifthermeneutik und die Verbindung der Begründungszusammenhänge des jeweiligen Weltbildes mit der Bibel. Im Hintergrund steht dabei immer auch die Frage nach der Bedeutung und Anwendung der Vernunft in Bezug auf die als göttliche Offenbarung verstandene Bibel und die daraus folgende Methodologie ihrer Deutung. Der enge Zusammenhang von *confessio* und Exegese wirkt sich bei den cartesianisch beeinflussten Theologen und ihren Gegnern unterschiedlich aus.

Die cartesianismuskritischen Positionen eines Gisbert Voetius (1589–1676) oder Samuel Maresius (1599–1673) nehmen in den cartesianischen Einflüssen eine Gefährdung der Orthodoxie wahr, exkludieren daher Cartesianer durch deren Verurteilung und bedienen sich dazu einer stark literal ausgerichteten Exegese[5], während die sogenannten cartesianischen Theologen gerade durch die Öffnung für neue Einflüsse dem Anspruch des reformierten Bekenntnisses zu entsprechen meinen. Ihre Exegese orientiert sich daher stark an den Motiven des Skopus (»Ziel«) und der Akkommodation (»Anpassung«). Die Skopusexegese geht davon aus, dass es in den biblischen Texten ein bestimmtes Aussageziel gebe, dem alle anderen Aspekte unterzuordnen seien. Konkret seien biblische Aussagen auf die Vermittlung des Seelenheils ausgerichtet und verkörperten nur in diesem Bereich auch unfehlbaren Wahrheitsanspruch. Wo dieser Skopus nicht berührt sei, passe sich die biblische Offenbarung der Auffassungsgabe seiner Leserschaft an[6]. Die Akkommodationslehre geht davon aus, dass der biblische Text an die Wirklichkeitsvorstellung seiner Leserschaft angepasst sei, so dass er nicht in jeder Hinsicht exakte Aussagen

4 Vgl. Kai-Ole Eberhardt, Das reformierte Orthodoxieverständnis im Cartesianismusstreit am Beispiel der Selbstwahrnehmung von Samuel Maresius (1599–1673) und Christoph Wittich (1625–1687), in: Malte van Spankeren/Christian V. Witt (Hg.), Confessio im Barock. Religiöse Wahrnehmungsformationen im 17. Jahrhundert, Leipzig 2015, S. 130–146.

5 Andrew Fix, Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief, and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic, Dordrecht 1999 (International Archives of the History of Ideas 165), S. 11 u.ö., nennt diese Position einen »Calvinist confessionalism«. Bibel- und Bekenntnisauslegung werden zur Aufrechterhaltung eines *status quo* eingesetzt.

6 Vgl. ebd., S. 8–10, der den Cartesianismusstreit einer Diskussion um die adäquate Schriftauslegung unterordnet. Er geht davon aus, dass traditionell ausgerichteten Theologen ein Konfessionalismus zu unterstellt werde, der einen klaren Blick auf die

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

treffe. Die Akkommodation ist eine exegetische Methode, die fest in der christlichen Tradition verankert und von reformierten Größen wie Johannes Calvin (1509–1564) weiterentwickelt worden ist[7]. Für die cartesianisch geprägten Theologen erweist sie sich als das geeignete Werkzeug, eine genuin biblische Theologie zu entwickeln und diese in Übereinstimmung mit, nicht aber in Abhängigkeit von den philosophischen Entwicklungen ihrer Zeit zu vertreten.

Zu den prominentesten und meistgelesenen Beispielen einer cartesianisch beeinflussten Bibelauslegung gehört das 1691–1693 in niederländischer Sprache verfasste vierbändige Hauptwerk des gebürtig aus Friesland stammenden Pastors Balthasar Bekker (1634–1698)[8]: *De Betoverde Weereld* (*Die bezauberte Welt*; 1691–1693)[9]. Bekker nutzte darin die Prämissen cartesianischer Theologie, um dem »Aberglauben« von der Wirkmacht des Teufels, von Hexen, Magie und Dämonen in der Welt das biblische Fundament zu entziehen und dem mythologisch geprägten Bild einer »bezauberten« Welt ein wissenschaftliches Weltbild cartesianischer Prägung entgegenzusetzen. Das Welt- und Menschbild, auf das er dabei zurückgriff, war bestimmt durch die cartesische Unterscheidung von *res cogitans* (Geist) und *res extensa* (Materie). Der damit einhergehende Dualismus, der sich vor allem in der Spannung von Leib und Seele im Menschen verdichtete, führte zu der theologischen Fragestellung, wie das mit der *res cogitans* verbundene Dämonische überhaupt auf die materielle

Bibel verstelle. Dementsprechend würden die Vorurteile, deren Beseitigung ein Hauptanliegen des Cartesianismus waren, sich auch in den Bekenntnissen der reformierten Kirche durchaus wiederfinden.

7 Vgl. dazu die Übersicht bei EBERHARDT, Vernunft und Offenbarung, Kap. 4.2: Die Akkommodationstheorie in ihrem geistes- und begriffsgeschichtlichen Kontext, S. 296–330.

8 Bekker gehört zu den wirkmächtigsten reformierten Theologen des niederländischen Cartesianismus. Vgl. zu Leben und Werk die prägnante Übersicht von Andrew FIX, Art. Bekker, Balthasar (1634–98), in: Wiep VAN BUNGE u.a. (Hg.), The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers, Bd. 1, Bristol 2003, S. 74–77. Vertiefende Darstellungen bieten die vorzügliche Einleitung durch Wiep VAN BUNGE, in: Balthasar BEKKER, Die bezauberte Welt (1693). Mit einer Einleitung hg. v. Wiep VAN BUNGE, Stuttgart u.a. 1997 sowie Jan VAN SLUIS, Bekkeriana. Balthasar Bekker biografisch en bibliografisch, Ljouwert u.a. 1994. Ergänzend und vertiefend sind zu konsultieren FIX, Fallen Angels; Jonathan ISRAEL, Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750, Oxford u.a. 2001, S. 382–405, und vor allem die umfassende Studie von Annemarie NOOIJEN, »Unserm grossen Bekker ein Denkmal«? Balthasar Bekkers Betoverde Weereld in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Münster u.a. 2009. Bibliographische Ergänzungen bietet Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. Bekker, in: BBKL I (1990), S. 468.

9 Balthasar BEKKER, De Betoverde Wereld, Zijnde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeinschap doen. In twee Boecken ondernomen van Balthasar Bekker S. Th. D. Predikant tot Amsterdam. Leeuwarden: Nauta 1691 (Digitalisat in der Post-Reformation Digital Library, URL: <http://www.prdl.org/index.php>).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Welt einwirken könne[10]. Bekker versteht die konsequente Vernunftanwendung auf die göttliche Offenbarung in der Bibel und die damit verbundene Beseitigung von Vorurteilen und Aberglauben, deren Bekämpfung ein zentrales Anliegen der cartesianischen Methode ist[11], als seine Pflicht als Seelsorger und als Christ[12]. Gerade damit betont Bekker das orthodoxe Anliegen seiner Publikation: mit einer durch das cartesianische Weltbild und die Akkommodationslehre von Vorurteilen befreite Bibelexegese ermögliche er es, gegen den Teufel vorzugehen und seine Macht in der Welt zu beschränken[13].

Bekker hatte sich nach seinem Studium der Philosophie und Theologie in Groningen und Franeker dem Cartesianismus angenähert und diesen 1668 in einer apologetischen Schrift, *De philosophia Cartesiana admonitio*, offensiv vertreten[14]. Damit bezog er Position für das Netzwerk cartesianischer Gelehr-

10 Vgl. dazu z.B. die umfangreiche Apologie cartesianisch beeinflusster Theologie von Christoph Wittich, Christophori Wittichii *Theologia pacifica*, in qua varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur, simul usus philosophiae Cartesianae in diversis theologiae partibus demonstratur, & ad dissertationem celeberrimi viri, Samuelis Maresii, de abusu philosophiae Cartesianae in rebus theologicis & fidei, modeste respondetur. Lugduni Batavorum: Doude 1671, Synopse von Kap. 10,83.

11 Vgl. z.B. die Darstellung des Irrtums und der Vorurteile nach René Descartes, Principia philosophiae / Die Prinzipien der Philosophie [1644]. Übers. u. hg. v. Christian Wohlers, Hamburg 2005, I 45–50 (AT VIII/1 S. 21–24), und zur Rezeption der cartesischen Methode bei Wittich und anderen Vertretern des cartesianischen Netzwerkes Eberhardt, Vernunft und Offenbarung, Kap. 3.4: Wissenschaftsverständnis und Prolegomena der cartesianischen Theologie.

12 Vgl. Nooijen, Bekker, S. 39.

13 Vgl. Bekker, Welt, I 1 §. 2 (S. 2 van Bunge). Durch den Aberglauben werde nämlich dem Teufel eine Macht in der Welt zuerkannt, die dieser überhaupt nicht besitze. Die Widerlegung des Aberglaubens befreit nach Bekker daher von unnötigen Ängsten und verbannt den Teufel aus der Welt. Vgl. Nooijen, Bekker, S. 48f.

14 In Groningen, wo Bekker sich 1650 immatrikuliert hatte und der Cartesianismusstreit ein bestimmendes Thema gewesen ist, war er u.a. Schüler von Tobias Andrea (1604–1676) gewesen, der zu den wichtigsten Impulsgebern für die cartesianische Theologie gehört. Vgl. van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 11f. (Einleitung). Nach seinem Studium wurde Bekker selbst zu einem der einflussreichsten Vertreter eines eklektisch ausgerichteten Cartesianismus. Vgl. ebd., S. 12. Bekker war zunächst in Franeker als Rektor der Lateinschule tätig und dann – unterbrochen durch eine Tätigkeit als Prediger in Friesland – dort Pastor geworden. 1665 wurde er in Franeker promoviert. Aufgrund seiner Sympathie für den Cartesianismus nahm er großen Anstoß an dem Umgang mit Johannes Wubbena (?–1681), der 1666 an die Universität von Franeker gekommen und dessen Unterricht cartesianisch ausgerichtet gewesen war. Man polemisierte aufgrund dessen an der Universität so beharrlich gegen ihn, dass er 1668 von der Classis von Leeuwaarden wieder seines Amtes enthoben wurde. Bekker verfasste daraufhin eine Verteidigungsschrift des Cartesianismus, besagte *De philosophia Cartesiana admonitio* (1668). Sie zeigt, dass Bekker sich solide Kenntnisse der Philosophie von Descartes angeeignet hat und die zentralen Positionen niederländischer cartesianischer Theologen teilte. Dazu gehört vor allem die Überzeugung, dass Cartesianismus und Orthodoxie harmonierten, sowie eine eklektische Grundhaltung gegenüber Descartes bei gleichzeitiger Anerkennung der biblischen Autorität, ein Bewusstsein für die notwen-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ter, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts versuchten, an Universitäten Fuß zu fassen[15]. Diese klare Positionierung trug allerdings dazu bei, dass er nie an eine Universität berufen wurde und stattdessen als Prediger wirkte, zuerst in Franeker, später in Amsterdam[16]. Als Bekker dort die *Betoverde Weereld* verfasste, hatte er sich schon seit längerem mit Geschichten von Spuk, Dämonen und Magie, die auf die Wirkung des Teufels in der Welt zurückgeführt wurden, auseinandergesetzt[17]. Er plädierte dabei für eine konsequente Anwendung des cartesianischen Weltbildes auf die mythischen Elemente des biblisch geprägten Wirklichkeitsverständnisses seiner Zeit. Seine Widerlegung der Vorstellung einer »bezauberten Welt« zog eine hitzige Debatte über die Folgen der neuen Philosophie, über die Bibelhermeneutik und vor allem über ein adäquates christliches Wirklichkeitsverständnis nach sich[18]. Die starke Rezeption des Buches, das umgehend in mehrere Sprachen übersetzt worden war, erstreckte sich weit über ein akademisches Publikum hinaus. Es wurde ein Bestseller[19].

dige Trennung von Theologie und Philosophie und die Verteidigung des cartesianisch-kopernikanischen Weltbildes. Vgl. zur *Admonitio* Nooijen, Bekker, S. 37–39, und van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 13f. (Einleitung).

15 Vgl. zu dem cartesianischen Gelehrtennetzwerk zusammenfassend Eberhardt, Wittich, bes. Kap. 2.10: Das cartesianische Netzwerk in Nijmegen, S. 207–217.

16 Da sich in den 1660er Jahren einige Cartesianer wie Lodewijk Meijer zusehends radikalisiert hatten und auch Spinoza als eine dem Cartesianismus entsprungene Bedrohung für die Kirche wahrgenommen wurde, waren die Berufungsbedingungen für Cartesianer an vielen Universitäten ungünstig. Vgl. zu der gescheiterten Berufung Bekkers an die Universität Franeker van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 16 (Einleitung). Mit dem Tod von Johan de Witt im »Rampjaar« 1672 verloren die procartesianischen Strömungen in Politik, Kirche und Universitäten schließlich noch massiver an Einfluss. Für Bekker kam erschwerend hinzu, dass er auch Sympathisanten des cartesianischen Netzwerkes kritisierte, so z.B. Johannes Coccejus (1603–1669), und damit auch dort zu wenige Fürsprecher hatte. Vgl. ebd., S. 24f.

17 Vor der *Betoverde Weereld* arbeitete er eine Kritik an der Deutung von Kometen als Unheilszeichen aus (Ondersoeck van de Betekeninge der Kometen, By gelegentheid van de genen die in de Jaren 1680, 1681, en 1682, geschenen hebben / Gedaan Door Baltasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam, Leeuwarden 1683), nahm das Themenfeld in seinem Danielkommentar auf (Uitlegginge van den Propheet Daniel, Amsterdam [1]1688/[2]1698) und verfasste eine Übersetzung der Geschichte von der sogenannten Hexe von Beckington aus dem Englischen, die ihn besonders fasziniert hatte (Engelsen Verhaal van ontdekte Tovery wederleid door Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam, Amsterdam 1689). Besonders im vierten Buch der *Betoverde Weereld* widmet er sich ausführlich Geschichten über Spuk und Zauberei und bietet geradezu eine Anthologie des Aberglaubens.

18 Vgl. zu der Entstehung von Bekkers Hauptwerk, für eine Inhaltsangabe und eine Analyse erster Reaktionen auf die Veröffentlichung van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 25–39 (Einleitung).

19 Vgl. zur Rezeption des Werkes die Einleitung von van Bunge, ebd., S. 39–54.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Bekkers Veröffentlichung führte zu seine zu einer großen Kontroverse in den Niederlanden, die medial auf vielfältige Weise aufgegriffen wurde[20]. Ursache dafür war seine als Angriff auf die biblische Autorität empfundene Absage an den traditionellen Umgang mit Teufels- und Engelglauben[21] sowie die Tatsache, dass Bekker sich mit seinem Thema in eine Reihe mit Spinoza und anderen kirchenkritischen Vertretern der Frühaufklärung zu stellen schien[22]. Das große Risiko der cartesianisch beeinflussten Theologie, ihre Nähe zu den kirchenkritischen »Freidenkern«, wird auch seiner Karriere zum Verhängnis. Beständig rangen Vertreter des cartesianischen Netzwerkes damit, dass der Versuch, das reformierte Bekenntnis auf das Fundament der modernen wissenschaftlichen Entwicklungen zu stellen, in Kirche und Universitäten als Verrat am Christentum verstanden wurde. Sie befanden sich in einer apologetischen Situation, in der sie sich gleichzeitig von radikalen Cartesianern abgrenzen und die eigene Orthodoxie gegenüber traditionellen Theologen verteidigen mussten. Für Bekker bedeutete die vom Amsterdamer Konsistorium beschlossene Verurteilung schon des ersten Teils seines Hauptwerkes bereits 1692 die Amtsenthebung[23].

Auf Angriffe in Form von Streitschriften, Karikaturen und Pamphleten reagierten Anhänger Bekkers mit vielfältigen apologetischen Publikationen. Besondere Erwähnung verdienen hier der 1691 anonym von Johannes Duijkerius (ca. 1661–1702) zu Bekkers Verteidigung veröffentlichte Roman *Het leven van Philopater* (1691 und 1697)[24] und die zahlreichen Gedichte und Lieder zum Lob Bekkers[25]. Zu seiner Verteidigung sind zudem Medaillen und Kupferstiche angefertigt und verbreitet worden, die sein Anliegen und seine Verdienste abzubilden bemüht waren[26]. Als wirkmächtig erweist sich z.B. eine Medaille aus seinem Todesjahr, die Bekker als mit Keule bewaffneten

20 Joke Spaans, Graphic Satire and Religious Change. The Dutch Republic 1676–1707, Leiden 2011, S. 183–200 (mit Bildtafel 15), verweist auf verschiedene mediale Reaktionen auf die *causa* Bekker und präsentiert auch ausführlich ein Bildpamphlet zu seiner Verteidigung.

21 Vgl. für eine Übersicht über den Umgang der reformierten Orthodoxie mit der Angelologie und Dämonologie die immer noch lesenswerte Zusammenstellung von Heinrich Heppe / Ernst Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Zweite, um eine »Historische Einleitung des Herausgebers« vermehrte Auflage, Neukirchen 1958, Locus X, S. 159–173, und insbesondere den dritten Band von Richard A. Muller, Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725, 4 Bde., Bd. 3: The Divine Essence and Attributes, Grand Rapids [2]2003.

22 Vgl. dazu Israel, Enlightenment, S. 375–378.

23 Vgl. die detaillierte Schilderung des Prozesses bei van Sluis, Bekkariana, S. 24–28.

24 Vgl. zu Duijkerius und seinen Roman einführend Michiel Wielema, Art. Duijkerius, Johannes (c. 1661–1702), in: van Bunge u.a. (Hg.), The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers, Bd. 1, S. 279–282.

25 Vgl. dazu z.B. Spaans, Graphic Satire and Religious Change, S. 184–186.

26 Vgl. ebd., S. 187f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Herkules darstellt und auf die Hydra des Aberglaubens einschlagen lässt[27]. Die Beschreibung Bekkers als »Friesischer Herkules« ist seitdem Teil seiner Rezeptionsgeschichte geworden[28]. Unter den überlieferten bildlichen Darstellungen sind wenige, die ein detailliertes allegorisches Bildprogramm entfalten[29]. Eine besonders eindrückliche geht auf den Konrektor der Lateinschule von Dokkum, Johannes Hilarides (1649–1726)[30], zurück, der anders als die meisten seiner Gesinnungsgenossen darauf verzichtet hat, anonym zu publizieren[31] (Abb. 1[32]).

Bekker wird hier als Büste auf einer Säule dargestellt, die über der Hölle thront. Die Hölle ist linkerhand durch eine Grotte skizziert, in der eine männliche Gestalt, nämlich der gebundene Satan, liegt[33], und rechterhand durch ineinander verknäulte Schemen, nämlich die verurteilten Seelen und Dämonen. Die Hölle erweist sich durch eine unüberwindbare Gesteinsschicht von der Oberfläche geschieden. Weder Satan noch Höllengeister können faktisch auf die Welt einwirken. Sie stehen aber indirekt mit der Oberfläche in Beziehung. Sowohl aus den beiden Bereichen der Hölle als auch aus

27 Vgl. die Abbildung bei Noojien, Bekker, S. 309 und dazu Spaans, Graphic Satire and Religious Change, S. 187. Eric Walten (1663–1697), einer der radikalsten Verteidiger Bekkers, war an der Konzeption dieser Medaille maßgeblich beteiligt. Vgl. zu ihm einführend Wiep van Bunge, Art. Walten, Eric (1663–97), in: Ders. u.a. (Hg.), The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers, Bd. 2, S. 1065–1068.

28 Die Rede von Bekker als Herkules setzt sich auch rezeptionsgeschichtlich weiter fort. Vgl. das Diktum von Johann Christian Edelmann (1698–1767) bei Nooijen, Bekker, S. 395f.

29 Vgl. Spaans, Graphic Satire and Religious Change, S. 188, der auf die Diskrepanz zwischen dem gut darstellbaren Thema und den relativ wenigen überlieferten Bildern hinweist. Er selbst bietet einen spannenden Kupferstich mit Deutung (vgl. ebd., Bildtafel 15 und die Auslegung auf S. 188).

30 Vgl. zu diesem auch als Dichter und Sprachwissenschaftler in Erscheinung getretenen Gelehrten A. J. van der Aa, Art. Johannes Hilarides, in: Ders. (Hg.), Biographisch woordenboek der Nederlanden. Deel 8. Tweede stuk (1867), S. 809–812.

31 Verbreitet wurde der Kupferstich von 1691 in einer etwas anderen, weniger aufwendigen als der hier gebotenen Version. Darin fehlen vor allem die rechterhand dargestellte Wand mit dem schlangenhaarigen Schatten Bekkers und ein Teil der Beschriftungen. Dafür ist dem Druck ein erklärendes Enkomion auf Bekker an die Seite gestellt worden. Das Gedicht bietet zwar keine vollständige allegorische Auslegung, verweist aber auf Hauptlinien von Bekkers Lehren im Kampf gegen die Vorurteile, z.B. den Schrecken (*spook*) der Hölle (*de swarte kuil*). Der Druck von Kupferstich mit Gedicht ist nachgewiesen in der Vrije Universiteit Amsterdam Library (Signatur: XW.00392) und digitalisiert: Johannes Hilarides, Verklaaringe van't sinnebeeld, [1691?] 4-o. [S.l.]; [s.n.]. URL: <http://repository.ubvu.vu.nl/digitalcollection/stcn/STCN_291230334_01.jpg> (20.08.2018). Vgl. dazu auch Spaans, Graphic Satire and Religious Change, S. 188.

32 Johannes Hilarides (1691). Der Abbildung liegt ein mit Namen des Künstlers und Entstehungsjahr versehener Kupferstich aus dem Bestand des Westfälischen Landesmuseums Münster (LWL-Museum für Kunst und Kultur) zugrunde.

33 Vgl. auch Spaans, Graphic Satire and Religious Change, S. 188.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

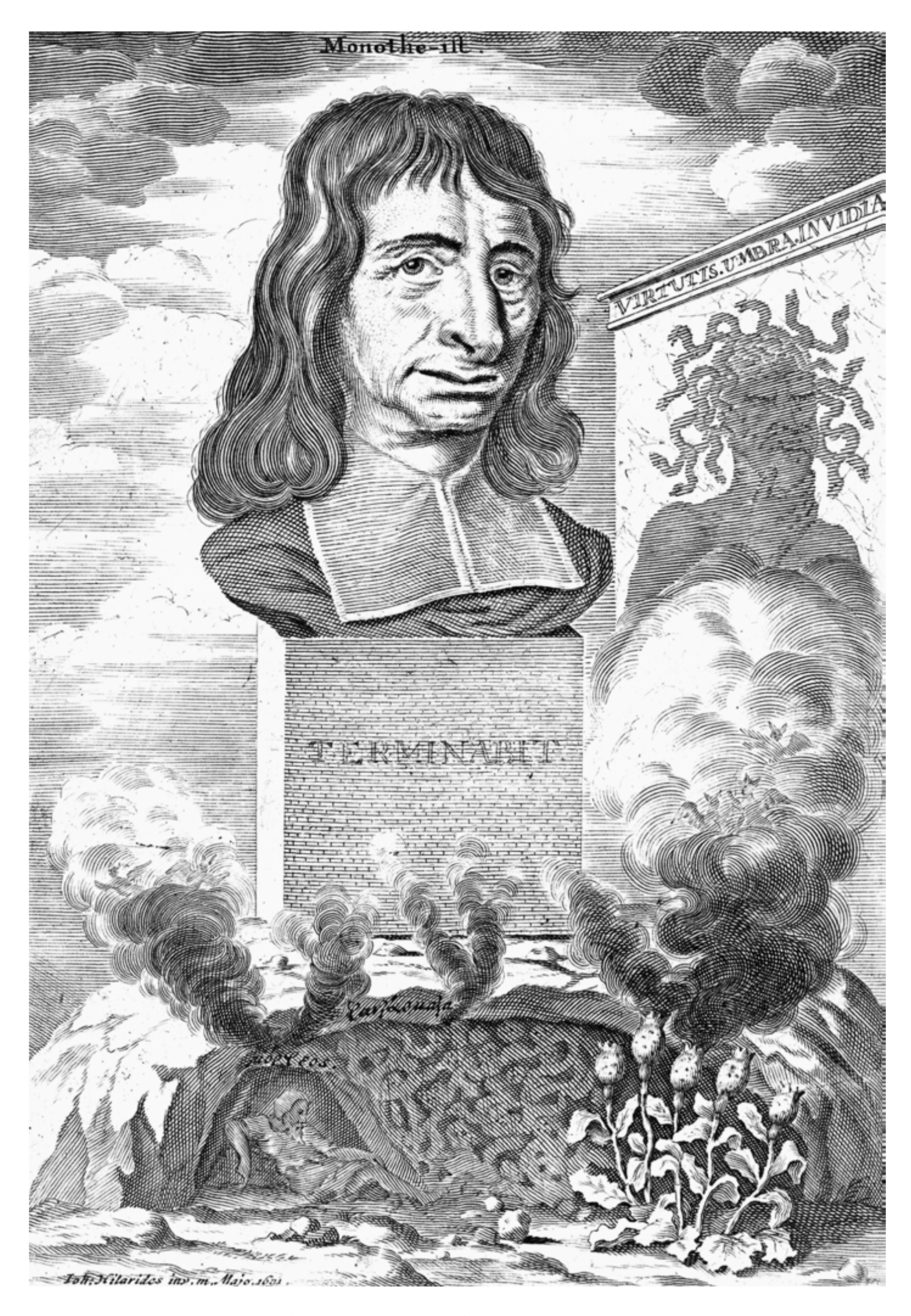


Abb. 1: Bildnis Balthasar Bekker, Kupferstich von Johannes Hilarides, 1691, 16,1 x 11,1 cm (Platte), 27,7 x 20,1 cm (Blatt), Inv. Nr. C–509395 PAD.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Mohnblumen[34], die aus dem rechten Höllenteil als Symbol für Traumbilder und Halluzinationen hervorwuchern, steigen schwarze Rauchwolken mit dämonischen Silhouetten darin auf, die Vorurteile und Irrtümer des Geister-, Dämonen- und Höllenglaubens repräsentieren[35].

Es ist ein wesentliches Anliegen Bekkers in *De Betoverde Weereld*, die Unfähigkeit des Teufels zu beweisen, in die Welt einzugreifen und die Vorstellung von der Macht böser Geistwesen in der materiellen Welt als Aberglaube zu entlarven. Während er auf der Grundlage des cartesianischen Dualismus die Unmöglichkeit beweisen kann, dass Geistwesen Einfluss auf die materielle Sphäre nehmen können, zeigt er biblisch die Machtlosigkeit des Teufels durch den Rekurs auf seine Fesselung in der Hölle[36]. Über der Hölle, jeweils eng beim Ursprung von den die Wahrheit verhüllenden Rauchwolken, finden sich feine griechische Beschriftungen: über dem Teufel ist »μόρφεος« zu lesen, etwas rechts oberhalb »φανθάσματα«. Die »Trugbilder« des Traumgottes »Morpheus«[37] verweisen auf den höllischen Ursprung der Vorurteile. Damit verbunden ist nicht nur eine Anspielung auf Ovids Metamorphosen, in denen Traumgott Morpheus sich durch seine gestaltverändernde trügerische Macht auszeichnet[38]. Der Teufel wird mit der täuschenden Macht des Morpheus und der (durch die Mohnpflanze unterstrichenen) einschläfernden Wirkung der Vorurteile, der in cartesianischer Manier mit der Wachheit der Vernunft zu begegnen wäre, in Verbindung gebracht. Zusätzlich kritisiert der Kupferstich mit der Wendung eine Streitschrift, die ein Jahr zuvor gegen Bekker von dem gebürtigen Husumer Peter Goldschmidt (1662–1713), einem im dänischen Sterup wirkenden Pastor, veröffentlicht worden war und

34 Die Mohnpflanze bietet sich wegen der betäubenden Wirkung ihrer Samen als Symbol für Schlaf und Traumgebilde an. Sie findet auch in anderen Darstellungen von Bekkers Lehre Verwendung, um die auf Vorurteilen und Täuschung gründenden Irrtümer der Menschen abzubilden, die Bekker aufzuklären beabsichtigt. Vgl. z.B. ebd., Bildtafel 15.

35 Vgl. ebd.

36 Vgl. dazu bes. Bekker, Welt, II 9 (S. 51–58 van Bunge). Bekker bespricht hier zunächst die Entstehung der bösen Geister durch ihren Abfall von Gott und die spärlichen und viele Fragen offenlassenden biblischen Stellen zu diesem Ereignis. Bekker, ebd., II 9 §. 9 (S. 55 van Bunge) ist der Deutung der Hölle als ein Gefängnis gewidmet, in dem die Seelen in Ewigkeit, d.h. bis zum jüngsten Gericht, gebunden seien. Bekker entfaltet ebd., §. 12 (S. 56 van Bunge) mit Bezug auf Mt 25,41, dass dem Teufel und den Seinen in Zukunft das ewige Höllenfeuer auf Ewigkeit bestimmt sei. Ebd., II 9 §. 13f. (S. 55f. van Bunge) schlussfolgert Bekker aus der Gerechtigkeit Gottes und dem Fehlen anderslautender biblischer Berichte, dass Teufel und Dämonen bereits nach ihrem Fall Gottes Strafe getroffen habe und sie daher – so ebd., II 9 §. 15 (S. 56f. van Bunge) – auch jetzt in der Hölle gebunden seien.

37 Die Genitivbildung ist auffällig. Üblich wäre die Form auf »-εως«.

38 Vgl. Ovid, Metamorphosen (P. Ovidii Nasonis Metamorphoses, recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. J. Tarrant, Oxford 2004) 11,633–635: »At pater e populo natorum mille suorum excitat artificem simulatoremque figurae Morphea […]« (»Aber der Vater weckte aus dem Volk seiner 1000 Söhne den kunstreichen Nachbildner von Gestalten, den Morpheus […]«).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

unter dem Titel *Höllischer Morpheus* (1698) die Wirkmacht von Dämonen und Gespenstern »Wider die vorige und heutige Atheiste/, Naturalisten/ und Nachmentlich D. Beckern in der Bezauberten Welt« zu belegen bemüht war[39]. Dem in diesem Titel ausgedrückten Vorwurf entsprechend wird Bekker in der Überschrift des Kupferstichs als »Monothe-ist [sic]« bezeichnet. Es war ein gängiger Topos der Bekker-Apologeten, dessen Leugnung teuflischer Macht gegenüber dem allmächtigen Gott als die einzig legitime Form des Monotheismus zu propagieren und den Atheismusvorwurf damit zu konterkarieren[40].

Der benebelnde Rauch der Vorurteile auf dem Kupferstich hat dort keinen Raum, wo sich Bekkers Büste erhebt. Raum findet er aber vor allem am rechten Bildrand, wo er mit Bekkers grotesk entstelltem Schatten verschmilzt und diesen geradezu hervorzubringen scheint. Statt Bekkers Abbild sieht man die Schemen eines verschlagen blickenden Mannes mit Medusenhaar: Bekker wird nach der Deutung des Kupferstiches nur aufgrund von Vorurteilen und Missgunst als bösartig und bedrohlich in der Öffentlichkeit wahrgenommen. Die Wand, auf die dieser Schatten geworfen wird, trägt die Aufschrift: »*virtutis umbra invidia*« (»Neid ist der Schatten der Tugend«). Der Neid, der typischerweise medusenhaft dargestellt wird, ist damit als treibende Kraft hinter dem massiven Vorgehen gegen den eigentlich die Tugend verkörpernden Bekker entlarvt und findet sich so auch in anderen bildlichen Darstellungen[41]. Die aktuelle Debatte um Bekkers Werk erscheint somit insgesamt selbst als von demselben Aberglauben verzerrt, den es bekämpfen soll. An die Büste selbst reichen aber weder Dampf noch das entstellte Schattenbild heran. Sie überragt alles und ist damit über die Vorurteile und den Neid erhaben. Dementsprechend bildet sie das Ziel von Bekkers cartesianischer Theologie ab, mit dem sie auch unterschrieben ist: »*terminabit*« steht auf dem Fuß der Büste. Bekker »wird eine Grenze ziehen«: mittels der Vernunft, zwischen Teufel und

39 Peter Goldschmidt, Petri Goldschmids Pastoris Sterupensis Höllischer Morpheus, Welcher kund wird Durch Die geschehene Erscheinungen Derer Gespenster und Polter-Geister So bißhero zum Theil von keinen eintzigen Scribenten angeführet und bemercket worden sind. Daraus nicht allein erwiesen wird/ daß Gespenster seyn/ was sie seyn/ und zu welchem Ende dieselbigen erscheinen/ Wider die vorige und heutige Atheiste/, Naturalisten/ und Nachmentlich D. Beckern in der Bezauberten Welt [et]c. Aus allen aber des Teuffels List/ Tücke/ Gewalt/ heimliche Nachtstellungen und Betrug, handgreiflich kan ersehen und erkandt werden. Hamburg: Liebernickel 1698. [8] Bl., 409 S., [18] Bl., Kupfert., Tbl. r&s: 8°. Digitale Sammlung der Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar: URL: <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/resolver?identifier=3657&field=MD_DIGIMOID> (20.08.2018).

40 Insbesondere Eric Walten betonte das offensiv. Wer Bekker nicht folge, sei nicht nur kein Monotheist, sondern geradezu Satanist. Vgl. dazu van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 34f. (Einleitung).

41 Spaans, Graphic Satire and Religious Change, S. 187 verweist darauf z.B. in Bezug auf die Herkulesmedaille. Die Schlange verweist freilich auch auf den von Bekker überwundenen Teufels- und Aberglauben selbst.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Welt und gegen den Einfluss der Vorurteile auf die Bibelauslegung. Das Futur verweist zuversichtlich auf den Erfolgt seines Appells an die Vernunft gegen den Aberglauben.

Die *Betoverde Weereld* folgt folgender Grobgliederung:

- Buch I: Einleitung sowie religions- und kulturgeschichtliche Darstellung des Geister- und Dämonenglaubens (Traditionen der Griechen, Römer, des vorchristlichen Nordeuropas und der anderen Kontinente sowie eine vergleichende Betrachtung von Judentum, Islam und den christlichen Konfessionen)
- Buch II: Systematische Destruktion des Glaubens an den Einfluss übernatürlicher Mächte auf der Grundlage metaphysischer und biblischer Analysen (Methodologische Grundlegung, Akkommodationslehre und cartesianische Wirklichkeitserschließung, Auslegung der zentralen Bibelstellen zu Teufel, Dämonen und Magie)
- Buch III: Anwendung der Ergebnisse auf konkrete Berichte von Zauberei, Hexenwesen, Geist- und Teufelserscheinungen
- Buch IV: Besprechung bekannter Fälle von Übernatürlichem in den Niederlanden und dem übrigen Europa

Für Bekker ist es ein zentrales Anliegen, die Wirkmacht des Teufels auf der Grundlage eines vernunftgemäßen Umgangs mit der Bibel zu widerlegen. Das macht eine Interpretation entsprechender Bibelstellen notwendig, die im Einklang mit dem cartesianischen Wirklichkeitsverständnis gedeutet werden. Die cartesianische Perspektive stellt dabei klar, dass Engel und Teufel als geistige Entitäten zu den *res cogitantes* gehörten, die gemäß der dualistischen Prämisse von Descartes ihrem Wesen nach nicht mit der materiellen Welt, den *res extensae*, interagieren könnten[42]. Um die philosophische Position des cartesianischen Dualismus mit biblischen Aussagen über das Wirken von vermeintlich rein geistigen Entitäten zu harmonisieren, greift Bekker die Akkommodationslehre auf, die innerhalb des cartesianischen Netzwerkes von Cartesianern wie Johann Clauberg (1622–1665)[43] und Christoph Wittich (1625–1587)[44] auf der Basis der kirchlichen Tradition

42 Vgl. Bekker, Welt, II 1 §. 13f. (S. 7f. van Bunge) und dazu Nooijen, Bekker, S. 71–73.
43 Vgl. zu diesem Andreas Scheib, Art. Clauberg, Johannes (1622–65), in: van Bunge u.a. (Hg.), The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers, Bd. 1, S. 210 und Theo Verbeek (Hg.), Johannes Clauberg (1622–1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century, Dordrecht 1999.
44 Vgl. zu Wittich die Darstellung von Roberto Bordoli, Art. Wittichius, Christophorus (1625–87), in: van Bunge u.a. (Hg.), The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers, Bd. 2, S. 1083–1086, sowie Kai-Ole Eberhardt, Art. Wittich, Christoph, in: BBKL XXXVII (2016), S. 1493–1507.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

und entsprechender Überlegungen von Naturphilosophen weiterentwickelt worden ist[45].

Zu Beginn seines zweiten Buches[46] bietet Bekker eine methodologische Reflexion über seinen Umgang mit der biblischen Sprache. Ausgangspunkt ist dafür eine Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung, das Zentrum eine Zusammenfassung wesentlicher Aspekte der Akkommodationslehre und im Übergang zu seinem Leitthema, der biblischen Rede von Teufel, Engeln und Dämonen, eine sprachphilosophische Rahmung[47]. Diese Passage bietet sich für eine detaillierte Lektüre an, um einen ersten Zugang zu Bekkers Schrift, aber auch zu der Debatte um den Cartesianismus in der niederländischen Theologie zu schaffen.

Bekker blickt bereits auf die wichtigsten Veröffentlichungen des niederländischen Cartesianismusstreits zurück und kann diese bündeln. Infolge der großen Wirkung der *Betoverde Weereld* sind relativ bald nach der niederländischen Erstveröffentlichung auch drei deutsche Übersetzungen entstanden[48],

45 In Bekkers *De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera* (1668) bespricht er die Trennung von Philosophie und Theologie sowie die Akkommodation mit Verweisen auf Clauberg und Wittich. Vgl. Balthasar Bekker, Balthasaris Bekker V. D. M. S. T. D. De philosophia cartesiana admonitio candida & sincera. Vesaliae: ab Hoogenhuysen 1668 (Digitalisat: Post-Reformation Digital Library) II §. 7,28f.; VI §. 8; VII §. 6,114–116, und dazu Lutz Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens in der *hermeneutica sacra* des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener, 200 Jahre »Reden über die Religion«. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle. 14.–17. März 1999, Berlin 2000, S. 194–246, hier S. 228 (mit Anm. 129). Vgl. schließlich Nooijen, Bekker, S. 56, 106, 108f., 129f. und 330 zu hermeneutischen Bezügen zwischen Bekker und Wittich. Vgl. zur Rezeption cartesianischer Hermeneutik bei Bekker ergänzend Wiep van Bunge, Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism, in: Michael Anthony Beaney u.a. (Hg.), British Journal for the History of Philosophy, Bd. 1/1, London 1993, S. 55–79. Für die theologische Tradition ist vor allem das Akkommodationselement in der Genesisauslegung Calvins hervorzuheben, aber auch Galileo Galilei (1564–1642) und ihm nachfolgende Naturphilosophen greifen explizit auf sie zurück. Eine Übersicht über die Entstehung der cartesianischen Akkommodationslehre und ihrer Vorläufer bietet Eberhardt, Vernunft und Offenbarung, Kap. 4.2: Die Akkommodationstheorie in ihrem geistes- und begriffsgeschichtlichen Kontext, S. 296–330, die ergänzt werden kann durch Arnold Huijgen, Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment, Göttingen 2011; Danneberg, Schleiermacher und das Ende des Akkommodationsgedankens; Hans Bieri, Der Streit um das kopernikanische Weltsystem im 17. Jahrhundert. Galileo Galileis Akkommodationstheorie und ihre historischen Hintergründe. Quellen – Kommentare – Übersetzungen, unter Mitarbeit v. Virgilio Masciadri, Bern ²2007, und Vermij, Calvinist Copernicans.

46 »Das andere Buch/ Von der/ Bezauberten Welt: Worinnen die Lehre von den Geistern/ derselben Vermögen und Wirckungen/ aus der natürlichen Vernunfft und der heil. Schrifft untersuchet wird«. Bekker, Welt, II (S. 1 van Bunge).

47 Vgl. ebd., II 1 §§. 1–9 (S. 1–6 van Bunge).

48 Vgl. van Bunge, Einleitung, in: Ebd., S. 8.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

von denen die erste, die bereit 1693 angefertigt wurde, von Wiep van Bunge wiederveröffentlicht worden ist und als Grundlage unserer Lektüre herangezogen werden kann[49].

2. Quelle[50]

Das 1. Hauptstück.

Die Beschaffenheit der Streitigkeit festzustellen/ so muß man unterscheiden/ wie weit allhier die Vernunfft oder die Schrift den Weg zeigen muß/ und darnach/ wie man das Wort Geist oder Leib verstehen will.

§. 1:
Unter so vielen und mancherley Sachen und Meynungen/ die in dem ersten Buch erzehlet sind/ ist nöthig/ daß wir den Unterscheid machen zwischen

49 Sie ist dank des Nachrucks durch Wiep van Bunge leicht zugänglich (siehe Anm 8). Die Abschrift folgt der frühneuhochdeutschen Orthographie und Zeichensetzung. Diese Übersetzung erschien in Hamburg bei Zacharias Härtel, der allerdings anonym bleiben wollte und Amsterdam als Erscheinungsort angab. Vgl. ebd., S. 43 (Einleitung; mit Anm. 99). Auch der Übersetzer, ein Hamburger Barbier und Wunderarzt namens Johannes Lange (Lebensdaten nicht ermittelt), verzichtete auf die Nennung seines Namens. Vgl. dazu Nooijen, Bekker, S. 153. Die Übersetzung hat insgesamt keinen guten Ruf, nachgewiesen siehe ebd., so dass die niederländische Originalfassung mit Gewinn hinzugezogen werden kann. Sie findet sich online, z.B. im digitalen Archiv der Universitätsbibliothek Heidelberg: Balthasar Bekker, De Betoverde Wereld: Zijnde een Grondig Ondersoek Van ‘t gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf …; In twee Boecken ondernomen, Leeuwarden, 1691. URL: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bekker1691> (20.08.2018). Die zweite, von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) geplante Übersetzung ist nie gedruckt worden und heute verschollen. Die dritte geht auf Anregungen von Johann Salomo Semler (1725–1791) zurück. Seine Mitarbeit an einer Neuausgabe Bekkers unterstreicht dessen Bedeutung für die Hermeneutik in der Neologie. Sie kann ebenfalls ergänzend konsultiert werden. D. Balthasar Bekkers reformierten Predigers in Amsterdam bezauberte Welt, neu übersetz von Johann Moritzt Schwager […], durchgesehen und vermehrt von D. Johann Salomo Semler, Leipzig 1782 (Digitalisat der BSB), URL: <http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10132503_00005.html?leftTab=toc> (20.08.2018). Vgl. zu den Übersetzungen van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 8f. (Einleitung) und ausführlich Nooijen, Bekker, S. 13, 153–170.

50 Balthasar Bekker, Die bezauberte Welt (1693). Mit einer Einleitung hg. v. Wiep van Bunge, Stuttgart u.a. 1997, II 1 §§. 1–9 (S. 1–6). Vgl. Zu dieser ersten deutschen Übersetzung der Schrift Anm. 49. Das niederländische Original ist ausgewiesen als Balthasar Bekker, De Betoverde Wereld, Zijnde een Grondig Ondersoek Van ’t gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf: als ook ’t gene de Menschen door derselver kraght en gemeinschap doen. In twee Boecken ondernomen van Balthasar Bekker S. Th. D. Predikant tot Amsterdam. Leeuwarden: Nauta 1691 (Digitalisat in der Post-Reformation Digital Library).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

dem/ was unsere nähere Überlegung erfordert/ und was solche nöthig hat. Denn der Leser vorher wissen sol/ daß ich alles vorhergehende nicht gemeldet habe/ mit einem Absehen/ darüber Untersuchung zuthun/ sondern eines Theils wol zu dem Ende/ andern Theils aber auch/ diejenigen/ mit denen ich nicht einig bin/ zu überzeugen. Diesem nach wird nichts vergebens gesagt seyn/ in Ansehung daß alles zu einem oder andern Gebrauch zu statten kommen wird. Unterdessen habe ich mit den Heyden nichts zuthun/ die Wahrheit ihrer Lehren zu untersuchen/ sondern verwerffe das/ was mit dem Christlichen Glauben streitet: Denn ich bin selber ein Christ/ und alle diejenigen/ für welche ich dieses schreibe. Worzu sind denn der Heyden Meynungen angeführet? Ich sage zu einem andern guten Gebrauch/ nemlich/ die Christen damit zu überzeugen: Denn wer unter ihnen wird es mit die halten wollen/ die er befindet/ daß es an sich selbst nur heydnisch ist? Aber darumb gehe ich es doch nicht alles vorbey/ was uns die gesunde Vernunft lehret. Ein Christ hat sich derselbige durch den Glauben keinesweges begegben/ sondern/ wo er noch bey guten Verstande ist/ dieselbige noch verbessert und gestärcket. Solches thut er durch die Schrifft/ so von GOtt eingegeben/ und der Vernunfft vorgestellet ist/ durch ihr angeschaffenes Licht zu sehen/ daß sie von GOtt ist. Alles was ausser der Schrifft/ muß sich der Mensch mit seinem Verstande allein behelffen/ so fern derselbe reichen kan: Aber was GOttes Wort uns lehret/ muß er durch Hülffe der Vernunfft/ so die Schrifften mit einander vergleichet/ untersuchen/ wie man es am besten verstehen soll.

§. 2:
Dieweil denn zween Gründe sind/ die Natur und die Schrifft/ darauß unsere Wissenschafft zu hohlen/ und darauff sie zu bauen ist: So muß man erst wohl unterscheiden/ was man durch die Vernunft/ oder durch Mittel der Schrifft untersuchen soll. Die Natur bringet uns zugleich ein Stückweges dahin/ da uns denn die Schrifft fortan weiter zum Ende hilfft. Bißweilen lehret uns der Verstand gantz nichts von dem/ das nirgends als in dem geschriebenen Wort GOttes zu finden ist; Dergestalt sind die Geheimnisse des Christlichen Glaubens den Weisen dieser Welt verborgen/ I. Cor 2.V. 6/7/2. Da sind wiederumb andere Dinge/ davon die Schrifft gäntzlich schweiget/ und die dennoch von Natur bekandt sind. Denn niemand/ der nur etwas von der Natur oder der Schrifft verstehet/ hat das jemahls geläugnet. Ich sage es denn darumb bloß/ daß ein jeder sich dessen erinnere/ und die Ursachen sehe/ warumb ich dieses Werck mit Unterscheid abhandeln will: Denn ich habe bey mir selber den Uberschlag gemacht/ was ich in den Sachen/ davon ich jetzund schreibe/ auß der gesunden Vernunfft oder auß der heiligen Schrifft anzeigen/ erklähren und beweisen muß. Und also kompt mir vor/ daß etliche sind/ davon wir auß beyden mehr oder weniger Bescheid bekommen: Andere davon uns die

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Natur oder die Schrifft allein berichten kan. Dieses lasset uns nun erst etwas eintheilen/ alsdenn jedwedes Stück an seinem eigenen Orth zu suchen.

§. 3:
Dieses sind nun die Stücke/ welche die Vernunfft und die Schrifft beyde zusammen uns lehren.

1. Von Natur ist bekandt/ daß ein GOtt ist; aber sein Wort lehret uns klahrer/ daß er nur einer sey.
2. Die Vernunfft sagt uns/ daß GOtt unleiblich ist: Die Schrift befestiget das/ ob sie schon mit einer Weise zu reden/ so von den Leibern entlehnet ist/ dieses Stück erklähret.
3. Durch unsern natürlichen Verstand ist zu begreiffen/ daß Geister seyn können; aber die Schrifft sagt uns/ daß sie seyn.
4. Die Natur lehret/ daß Geist und Leib so unterschiedlicher Naturen sind/ daß sie nicht die geringste Gemeinschafft mit einander haben: Die Schrifft sagt uns auch beständig also/ doch nicht so klahr/ weil sie den Unterscheid vorauß stellet/ und die Untersuchung desselben/ der gesunden Vernunft überlässet.
5. Deßgleichen lehret uns die Vernunfft/ daß des Menschen Seele ausser dem Leibe bestehen könne: Die Schrifft bezeuget darbey/ daß was in diesem Verstand seyn kan/ auch gantz gewiß so ist.

§. 4:
Nun sind uns unterschiedliche Dinge von den Geistern in GOttes Wort offenbahret/ davon der natürliche Verstand ausser dem/ nicht die geringste Erkäntniß hat.

1. Von dem Ursprung der Geister lehret uns die Natur gantz nichts; und die Schrifft auch nicht sehr viel.
2. Von dem Unterscheid der guten und bösen Geister/ muß uns die Schrift allein berichten: Die Natur mag dencken/ daß solche seyn/ findet aber keine gewisse Nachricht davon.
3. Von derselben Zustand/ Verrichtung und Vermögen/ wird viel auß der Schrifft zusammen gebracht; das ich noch nicht nennen/ sondern erst untersuchen will/ wie solches alles zu verstehen sey.[51]

§. 5:
Was wir allein auß der Vernunft haben müssen/ ist/ daß die Schrifft vorauß stelt; und davon gantz nicht/ oder bloß in Vorbeygehen saget. Sie erklähret die

51 Diese Untersuchung wird im Rahmen des zweiten Buches von Bekker vorgenommen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Natur der Sachen nicht/ wo es nicht etwa darbey zu passe kompt. Das Werck lässet sie/ als eigen/ der Vernunfft; denn sie ist von GOtt eingegeben und beschrieben zur Lehre/ zur Wiederlegung/ zur Besserung/ zur Unterweisung/ die in der Gerechtigkeit bestehet/ nemlich/ wie ein sündiger Mensch gerecht seyn kan für GOtt; und daß ein Mensch GOttes vollkommen sey/ zu allen guten Wercken geschickt; und daß wir durch Gedult und Trost der Schrifft Hoffnung haben sollen/ 2. Tim. 3. V. 16/17. Röm. 15. V. 4. welches ist die Hoffnung des ewigen Lebens/ Tit. 1 V. 2. Dies betrifft Weise und Unweise gleich viel/ Gelehrte und Ungelehrte/ Röm 1. V. 14. denn in diesem sind sie beyde gleich klug. So ist die Schrifft nun nicht den Menschen/ in dem was er ausser dem Stück des Gottesdienstes weiß/ näher zu unterrichten/ sie lässet das so/ wie es ist/ und der in einer Kunst oder Wissenschaft erfahren ist/ den lässet sie auch darinnen als er ist. Ist Lucas ein Artzt/ Col. 4. V. 14. es ist wohl/ aber die Schrifft ist für sich/ und machet ihn darinnen nicht weiser. Sind Paulus/ Aquillas und sein Weib Priscilla Teppigmacher/ die Kunst kompt bey Gelegenheit zu statten. Act 18 V. 3. sie hatten sie aber auß der Bibel nicht gelernet. Der Schiffer mit seinen Gesellen die Paulum führeten/ verstunden sich auff die Schiff-Fahrt besser als er/ wie ein hocherleuchteter Lehrer er auch war; Was Moses auch von dem Lauff des Himmels oder sonst von den Geheimnissen der Natur wuste/ das hatte er von den Egyptern gelernet/ Act. 7. V. 22. In dem Gesetze saget er nichts davon. Ausser derselben war es auch/ was Salomon von den Bäumen/ von den Thieren/ von den Vogeln/ von den Gewürm und von den Fischen wuste 1. Kön 4. V. 33. davon thut er in seinen Büchern/ die ein wichtiges Theil der heil. Schrifft sind/ kaum Meldung; noch Daniel in seiner Weissagung etwas von dem/ was er durch Unterweisung zu Babel aus der Chaldeer Büchern gelernet hatte. Dan. 1. V. 4. Aus welchen allen erhellet/ daß das Werck der heil. Schrifft nicht ist/ die Wercke der Natur in ihrer Arth und Eigenschafft zu erklähren/ sondern dieselbe überall/ da es zu statten kommet (und sie bringet dieselbige manchmahl wohl zu passe) so wohl den ungelehrten als gelehrten Leser/ auß derselben Betrachtung zu Dienst und zur Herrligkeit des Schöpfers zu vermahmen. Darumb stellet uns die Schrifft die Wercke GOttes für/ wie sie für eines jedweden Augen seyn/ und ferner nicht/ als es der gemeine Mann verstehet: Der in dem Gebrauch/ den der Glaube von den Wercken GOttes macht/ so nahe ist/ als der grösseste *Philosophus*.

§. 6:

Auch verändert die Schrifft den Gebrauch der Sprache nicht/ nach die Bedeutung der Worte/ in solchen Verstand/ als die Menschen reden. Denn es ist zu wissen/ so viel als hier die Sprache betrifft/ gleich wie die allen Menschen gemein ist; so ist auch nicht eine Sprache in der Welt/ die durch Gelehrte zusammen gebracht ist/ das gemeine Volck ist Meister davon; und dieweil dasselbige wenig Sachen unterscheidentlich begreiffet/ sondern sich mehren-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

theils an dem eusserlichen vergaffet/ so gibt es offtmahls einerley Nahmen von Dingen/ die unterschiedlicher Natur sind/ in so fern dieselben bloß in dem eusserlichen Schein einige Gemeinschafft haben. Hierdurch wird dasjenige/ welches in Menschen und Viehe wirckend ist/ beyde Geist und Seele genennet/ ob schon das gantz unterschiedlich von Arth ist. Die Schrifft selber sagt/ daß ein Vieh ohne Verstand ist. Psal. 32. V. 9. und 49. V. 21. und 73. V. 22. Prov. 30. V. 2. Nichts destoweniger gebraucht sie nebenst dem gemeinen Volck die Wörter Seel und Geist/ von Menschen und Vieh. Wiederum: Weil das Volck meist auff das leibliche siehet/ das sich den eusserlichen Sinnen zeiget/ die es mehr ins Werck stellet als den Verstand/ so gebrauchet es Nahmen von leiblichen Dingen/ zugleich die Geistlichen damit anzudeuten. Also wird unser Odem so wohl Geist genennet als die Seele. Noch eine dritte Anmerckung: GOtt und seine Vollkommenheiten sind über unsern Begriff; Also hat keine Menschliche Sprache Worte/ dieselbigen recht zu nennen: sondern entlehnet sie von den Dingen/ die von GOtt geschaffen sind. Weil uns denn kein vollkommener Geschöpff vorkompt/ als was wir durch Geist verstehen/ so sagt der Mund der Wahrheit selber/ indem er sich nach unser Schwachheit richtet/ daß GOtt ein Geist sey. Aber er zeiget zugleich mit an/ wie doppelsinnig die Benennung sey: Wenn er dasselbige Wort in einem Odem wiederhohlend/ dadurch gantz etwas anders meynet/ wenn er sagt/ daß man diesem Geist/ in dem Geist anbeten muß. Joh 4. V. 24.

§. 7:
Es wird derowegen wol nöhtig seyn/ daß wir einander wegen der Worte erst verstehen/ nicht in die Lufft zu streichen. In diesem Verstand ist die Teutsche Sprache nun wol so reich als die Hebreische/ Grichische/ Lateinische und die davon herstammen/ oder mit derselben einiger massen Verwandschafft haben. Denn ob es schon bey uns/ auch nur/ sehr armselig Werck ist/ daß wir Dinge/ die unterschiedlicher Natur sind/ nemlich/ was gantz unleiblich ist/ und was aus der allerfeinesten und dünnesten *Materie* bestehet/ mit einem Wort Geist nennen; müssen dennoch die andern Sprachen hier noch mehr Theile machen; weil das Hebreische Wort *Ruah* und das Grichische *Pneuma* und das Lateinische *Spiritus* nicht solchen zweyerley Geist/ sondern auch ein Gebläse bedeuten. Eben so wird auch der Wind in der Hebreischen Sprache nicht anders als *Ruah* genandt/ des Menschen Gemüth/ oder inwendigen Trieb/ oder Neigung zu einigem Dinge/ wird gleichermassen durch das eine Wort bedeutet; und in dem Grichischen von den Schreibern des Neuen Testaments/ die selbst Hebreer seyn/ offtmahls hierinnen gefolget. Wiewol es den Grichen in diesem Verstande an andern Worten nicht mangelt. Ich will hier kein Exempel davon anzeigen/ weil es doch hernach geschehen muß/ um ein Ding nicht zweymahl zu wiederholen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

§. 8:
Wenn wir aber von der allgemeinen Bedeutung solcher unterschiedlicher Geister zu der besondern schreiten/ welche wir Engel und Teuffel nennen/ so ist in der Teutschen nebenst den angrentzenden Sprachen kein eigen Wort im Gebrauch/ womit sie zu nennen sind. Denn Engel und Teuffel beyde aus dem Grichischen her fliessen/ da man *Angelos* und *Diabolos* sagt. Weder in Teutschen noch Lateinischen haben diese keinen eigenen Namen/ also daß wir den Grichen auff diese Weise/ wie gesagt; und den Lateinern bloß mit Verenderung des letzten O eines jedweden Worts in ein U hierinnen folgen. Nun ist es dennoch nicht/ daß sie im Grichischen also genennet werden/ wegen ihrer Art oder Wesens/ sondern wegen ihres Ampts oder Thuns/ auff das nechste zu beschreiben: Denn *Angelus* heisset ein Abgesandter oder Bote/ und *Diabolus* ein Lästerer. Deßgleichen wo wir Engel in dem alten Testament lesen/ da stehet in dem Hebreischen *Malach*, welcher Name dennoch einem Menschen/ der als ein Bote etwa wohin gehet/ als der von jemand abgesandt ist/ gleicher massen gegeben wird. Also wird er auch/ der in dem Grichischen Teuffel oder Lästerer heisset/ in dem Hebreischen *Satan*, das ist/ Widersacher/ genennet. Wer hierüber die Bibel lieset/ muß/ so vielmahls als ihm dieser Wörter eines fürkommet/ in Betrachtung nehmen/ ob die Sache alda es erfordert/ daß man dieselben von Geistern oder von Menschen verstehen müsse. Aber die Ubersetzer haben es so gefasset/ daß sie die Hebreischen und Grichischen Namen/ so wol von den Engeln als des Satans und des Teuffels aus dem Grichischen also verdrehet behalten/ wenn sie verstanden/ daß die Schrifft von solchen Geistern redet/ die gantz unleiblich/ noch auch mit keinem Leibe vereiniget seyn. So sie es aber auff Menschen deuten/ werden sie dieselbigen Worte in gut Teutsch übersetzen/ und an stat des ersten Gesandten oder Bote/ und an das andere Widersacher/ und das dritte Lästerer setzen; außgenommen da ein Mensch in Vergleichung solcher Geister auch also genennet mag werden.

§. 9:
Aus vorher beschriebenen mag der Leser klärlich sehen/ daß uns weder die Vernunfft noch die Schrifft alhier zu recht helffen wird/ wo wir uns unter einander wegen Bedeutung der Worte nicht verstehen; und das stehet bey uns selbst/ wenn wir nur eins seyn mögen/ in was für Sinn wir die Worte nehmen wollen. Denn der gantze Gebrauch der Sprache bestehet in des Menschen freyer Wahl/ etwas so zu nennen/ als jemand will/ der der andern Meister ist/ oder wo sie allesamt gleich viel zu sagen haben/ so/ wie sich mit einander darüber vergleichen: Fället es anders aus/ und wil der eine etwas so/ und der andere wiederum anders nennen/ das gebieret Mißverstand/ und bringet an stat der Sprache nur ein verwirretes Geschwätz zuwege/ gleich wie die gemeine Meynung ist/ daß es bey dem Bau des Babilonischen Thurms

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

geschehen sey. Kein Wort bezeichnet etwas durch eigene Art oder Krafft/ sonst weren niemahls *homonyma* oder *synonyma* (also heisset man es auff Grichisch/ welche ich meinem Bedüncken nach am allerbesten/ einerley lautende und gleichbedeutende Wörter nenne) entstanden. Das ist/ die einerley lautend/ unterschiedliche Dinge bedeuten/ oder die unterschiedlich lautend/ dennoch einerley bedeuten. Deßwegen hat die *Mathesis* den Gebraucht/ daß sie im Anfang ordentlicher Unterweisung die *Definitiones*, das ist/ eigendliche Beschreibungen der Namen setzet/ damit man die Hauptsachen/ davon man handeln soll/ bedeuten wil; damit man hernach sehe/ ob die *Propositiones* oder Vorstellungen (wie man sie nennet) die zu beweisen stehen/ über solche Sachen/ wenn man durch die Worte einig ist zu verstehen/ desto besser von statten gehen.

3. Analyse

Bekkers hier gebotene Zusammenfassung von Prolegomena und Methodologie cartesianischer Theologie lässt sich wie folgt gliedern: Er beginnt mit der Differenzierung von Vernunft und Offenbarung und ihrer unterschiedlichen Erkenntnisgegenstände. Dabei betont er, dass Offenbarungsglaube nicht gegen den Vernunftgebrauch ausgespielt werden dürfe. Beide Erkenntnisquellen müssten zusammenwirken. Was nicht in der Bibel zu finden sei, müsse der Mensch allein mit dem Verstand erschließen, während er die biblischen Inhalte im Glauben zu bejahen habe. Jedoch müsse das richtige Verständnis von Gottes Wort in der Bibel zuvor mittels der Vernunft methodisch erschlossen werden (§. 1–3). Am Beispiel seiner Frage nach der Wirkmacht des Teufels und von Dämonen auf der Erde zeigt Bekker zwar Grenzen der Erkenntnisfähigkeit der Vernunft (§. 4), schränkt aber auch biblische Aussagen ein, indem er sie an einen rein soteriologischen Skopus bindet. Die Bibel lehre gerade nicht die Natur einer Sache, die allein die Vernunft bestimmen müsse, sondern die Herrlichkeit Gottes (§. 5). Hier verbindet Bekker Akkommodationslehre und Skopusexegese ganz im Duktus cartesianischer Theologie. Er betont, dass die Bibel Begriffe umgangssprachlich verwende. Biblische Aussagen seien daher nicht von wissenschaftlich adäquater Eindeutigkeit. Zudem gelte auch für die biblische Sprache, dass diese menschlich sei und dementsprechend nicht in der Lage, das Göttliche eindeutig zum Ausdruck zu bringen. Als göttliche Offenbarung richte sich die Sprache der Bibel an alle Menschen und dürfe daher keinen hohen Bildungsstand voraussetzen (§. 6). Auf der Grundlage dieser Vorüberlegungen kann Bekker zu seinem eigentlichen Thema überleiten. Die Rede von Engeln und Teufel in der Bibel erweist sich für ihn nun als ein sprachliches und kein metaphysisches Problem mehr. Sie nötige gerade nicht dazu, gegen die Ergebnisse der (cartesianischen) Wis-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

senschaft ein eigentlich unmögliches Eingreifen geistiger Entitäten auf die materielle Welt anzunehmen, sondern müsse auf menschliche Akteure bezogen werden, so dass aus Engeln Boten und aus Teufeln Gotteslästerer würden. Eine Sprachanalyse sei daher methodologisch philosophischen und theologischen Erwägungen immer vorzuordnen (§§. 7–9).

Es ist auffällig, dass Bekker das zweite Buch seines Hauptwerkes mit einer Rechtfertigung seiner ausführlichen Beobachtungen von Buch I beginnt. Darin hatte Bekker die Entstehung des Aberglaubens im antiken Heidentum ausführlich entfaltet (Kap. II–XI) und dann im Judentum (XII–XIII) und im Islam (XIV) untersucht, bevor er zu seiner Etablierung in der Alten Kirche übergegangen war (XV–XVI). Das hatte ihn zu einem Vergleich von Christentum, Judentum und Islam geführt (XVII) und auch auf den Manichäismus (XVIII) blicken lassen, bevor er sich den gegenwärtigen christlichen Konfessionen (XIX–XXIV) zugewendet hatte[52]. Die Notwendigkeit einer methodologischen Reflexion, mit der Bekker nun das zweite Buch einleitet, ist das Ergebnis seiner kritischen Analyse des Aberglaubens in der reformierten Tradition: auch sie sei von Vorurteilen geprägt, die nur durch eine klare Trennung von Vernunft und Offenbarung und ein stufenweises Vorgehen nach den Regeln cartesianischer Epistemologie gemieden werden könnten[53].

Bekker betont in §. 1 angesichts seines breiten religionswissenschaftlichen Überblicks einleitend, dass er keineswegs Wahrheiten im Heidentum suche, sondern alles Nichtchristliche verwerfe[54]. Das ausführliche Bekenntnis zum Christentum hat im Kontext der Cartesianismusdebatte eine wichtige Funktion. Bekker stellt damit zugleich klar, dass er sich – in Abgrenzung von der Fremdwahrnehmung des cartesianischen Netzwerks in großen Teilen der akademischen und kirchlichen Öffentlichkeit – von Spinoza und anderen »Freidenkern« distanziert und seine Analyse aus einer dezidiert christlichen Position als Gesprächsangebot für Kirche und Universitätstheologie verfasst. Der kritische Blick auf den Aberglauben über die Religions- und Konfessionsgrenzen hinweg orientiere sich an der Vernunft. Die Suche nach dem Vernünftigen im Kontrast mit dem Aberglauben der religiösen Traditionen soll die Grundlage für den Ertrag seiner Analyse für das Christentum sein. Denn Bekker betont nicht nur die grundsätzliche Widerspruchsfreiheit von Glaube

52 Die Beobachtungen Bekkers und die Quellen, aus denen er sie ableitet, sind durchaus aufschlussreich. Gerade in Bezug auf die Frage nach der Wahrnehmung des Islam in der Frühen Neuzeit ist ein Blick in die entsprechenden Kapitel auf der Grundlage der Erkenntnisse von Malte van Spankeren aus diesem Band sehr empfehlenswert.

53 Vgl. bes. Bekker, Welt, I 24 §§. 21f. (S. 135f. van Bunge).

54 Zurecht weist Emanuel Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, neu hg. u. eingeleitet v. Albrecht Beutel, Erster Bd. (Erstausgabe 1949), Waltrop 2000, S. 212, auf die Leistung Bekkers hin, mit dem ersten Buch geradezu ein »Kompendium des damaligen religionsgeschichtlichen Wissens« zusammenzustellen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

und Vernunft, sondern auch ihren gegenseitigen Nutzen. Gemäß den Prämissen cartesianischer Prolegomena, wie sie z.B. Christoph Wittich in seinem Hauptwerk *Theologia pacifica* (1670) entwickelt hat[55], gilt auch bei Bekker in §. 1:

1. Glaube schließt Vernunft nicht aus. Der Glaubende wird vielmehr angehalten, seine Vernunft zu schärfen und im Dienste des Glaubens einzusetzen.
2. Die Offenbarung Gottes in der Bibel ist der Vernunft grundsätzlich vorgeordnet. Die Bibel selbst hat die Eigenschaft, von ihrer göttlichen Autorität zu überzeugen. Eine Überordnung der Philosophie über Bibel und Theologie, wie sie sich bei Spinoza und anderen findet, wird so ausgeschlossen.
3. Vernunft und Offenbarung erschließen unterschiedliche Erkenntnisbereiche. Was nicht Lehre der Bibel ist, muss mittels der Vernunft erschlossen werden.
4. Vernunft und Bibel müssen aufeinander angewendet werden. Während die biblische Offenbarung die natürlichen Grenzen der Vernunft transzendiert, ist die Vernunft dazu notwendig, mittels klarer Methoden (hier repräsentiert durch den Schriftvergleich) die eigentlichen Inhalte biblischer Lehre herauszuarbeiten.

Wir sind hier bereits auf ein Problemfeld cartesianischer Theologie verwiesen. Die Bibel soll in ihrer göttlichen Autorität gestärkt und als ihre eigene Auslegerin verstanden werden, die Philosophie darf trotz der rationalen Erschließung der Bibel nicht zur »*Sacrae Scripturae Interpres*« erklärt werden, wie es 1666 Lodewijk Meijer (1629–1681) mit seiner gleichnamigen Schrift getan hat[56]. Der Spagat, den die cartesianische Schriftlehre leisten muss, ist die Etablierung einer rationalen Exegese bei gleichzeitiger Wahrung der Dominanz der göttlichen Offenbarung über den menschlichen Zugriff auf sie.

In §. 2 wendet Bekker seine Überlegungen auf sein Wissenschaftsverständnis an und bestimmt Theologie als eine Wissenschaft mit zwei Erkenntnisquellen, nämlich der Bibel und der Vernunft. Beiden weist er auf dem Weg der Erkenntnis je ihren eigenen Bereich zu. Grundsätzlich seien der Vernunft

55 Vgl. dazu mit Belegen Eberhardt, Wittich, Kap. 2.13.4: Die *Theologia pacifica*, S. 284–308.

56 [Lodewijk Meijer:] Philosophia S. Scripturae Interpres. Exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi normam esse, apodictice demonstratur […]. Eleutheropoli, anno 1666 [Anonym publiziert; fingierter Druckort].

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

die »Geheimnisse des christlichen Glaubens«[57] (mit 1Kor 2,6f.[58]) vollends verborgen. In Bezug auf sie erweist sich ihm der Mensch ganz und gar auf die Bibel angewiesen. Auf der anderen Seite gebe es Themen, über die die Bibel schweige und die daher ganz der vernunftgeleiteten Erforschung der Natur durch die Philosophie zu überlassen seien. Schließlich komme es auch zu Überschneidungen, bei denen die eine Quelle mehr, die andere weniger Inhalte beizutragen habe. Die grundsätzliche Trennung der Erkenntnisbereiche führt dazu, dass weder die Bibel durch eine rationalistische Weltsicht, noch die Erforschung der Natur durch biblizistische Verbote eingeschränkt werden dürften[59]. Jedoch sind Vernunft und Offenbarung (und damit Philosophie und Theologie) dadurch keineswegs beziehungslos. Für die Theologie im Allgemeinen und insbesondere im Blick auf Bekkers Themenstellung ergibt sich die Notwendigkeit, die jeweiligen Bereiche und mögliche Überschneidungen genau zu bestimmen, um Synergien zu ermöglichen und Fehlurteile zu vermeiden. In §. 3 beginnt Bekker daher damit, den gemeinsamen Erkenntnisbereich von Vernunft und Offenbarung zu bestimmen und auszudifferenzieren. Bei der Aufzählung, die Bekker anführt[60], bildet die Verschränkung von natürlicher Theologie und biblischer Offenbarung die Basis des Zusammenspiels von Bibel und Vernunft in der cartesianischen Theologie. Die Ergebnisse beider Erkenntnisquellen werden zwar als inhaltlich konform dargestellt, jedoch sind sie von unterschiedlicher Klarheit.

Insbesondere in der Frage nach der Macht des Teufels ist für Bekker dabei der cartesianische Dualismus von Geist und Materie relevant, den die Vernunft zutage fördere. Die Bibel stimme hier mit der Vernunft überein, sei jedoch weniger exakt, weil das Themenfeld grundsätzlich der Philosophie obliege. Bekker geht davon, dass die Bibel »den Unterscheid voraus stellet/ und die Untersuchung desselben/ der gesunden Vernunft überlässet«[61]. In

57 Bekker, Weereld, II §. 2 (S. 2). Diese der Vernunft entzogenen Mysterien benennt bereits, und Wittich folgt ihm in seiner Differenzierung der Erkenntnisbereiche von Vernunft und Offenbarung darin, als Trinität und Menschwerdung Christi. Vgl. Descartes, Principia (1644) I 25 (AT VIII/1 S. 14) und mit dem Verbot der Vermischung von Philosophie und Theologie Wittich, Theologia pacifica (1671), I §. 3, S. 2.

58 1Kor 2,6f.: »[6] Von Weisheit reden wir aber unter den Vollkommenen; doch nicht von einer Weisheit dieser Welt, auch nicht der Herrscher dieser Welt, die vergehen. [7] Sondern wir reden von der Weisheit Gottes, die im Geheimnis verborgen ist, die Gott vorherbestimmt hat vor aller Zeit zu unserer Herrlichkeit, […]« (Luther 2017).

59 Ersteres wäre z.B. bei Meijer und Spinoza zu unterstellen, letzteres konkretisierte sich im niederländischen Cartesianismusstreit z.B. an der Frage nach dem kopernikanischen Weltbild, das als häretisch beurteilt wurde, weil diverse Bibelstellen die Bewegung der Sonne um die Erde suggerieren. Die Philosophie wird so ebenso von ihrer Rolle als *ancilla Theologiae* befreit wie die Bibel von der Annahme, dass sie Antworten auf naturphilosophische Fragen zu geben beanspruche.

60 Vgl. Bekker, Welt, II 1 §. 3 (S. 2 van Bunge).

61 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

diesem Kontext verweist Bekker auch auf die Eigenheit biblischer Sprache, derartige Sachverhalte durch Anthropomorphoismen darzustellen[62]. Die eigentliche Aufgabestellung jedoch, der Bekker sich mit seinem Werk stellt, bleibt von der Bibel eindeutig aufgegeben: Während die Vernunft die Existenz rein geistiger Entitäten nur als möglich erfasse, belege sie das biblische Zeugnis autoritativ. In §. 4 nennt Bekker zentrale Punkte zu der Lehre von den Geistern, die allein die Bibel offenbart und auf die die Vernunft nahezu keinen Zugriff hat, in §. 5 folgen Sachverhalte, die allein mittels der Vernunft zu erkennen sind. Bekker geht dabei in Analogie zu seiner Metapher vom Erkenntnisweg in §. 3 davon aus, dass die Bibel diese Themen schlicht voraussetzt. Für das Verständnis der Bibel wäre demnach ihre sorgfältige vorherige Klärung notwendig. Gemäß den Prinzipien der Hermeneutik cartesianischer Theologie begründet Bekker diesen Sachverhalt mit der Bestimmung des biblischen Skopus: die Bibel vermittle keine Naturkunde, sondern die Heilslehre, die Bekker hier mit seinem Verweis auf 2Tim 3,16f. und anderen Bibelstellen zusammenfasst[63]. Diese Beschränkung der Autorität der Bibel auf ihren Skopus ergibt sich aus Röm 1,14: Die Heilslehre müsse »Weisen und Nichtweisen« zugänglich sein. Dahinter steht ein wichtiges Konzept der Akkommodationslehre, der nach sich die Sprache der Bibel Weltbild und Auffassungsgabe ihrer Leser angepasst habe. Damit begegnete man dem Vorwurf, dass man den biblischen Wahrheitsanspruch in Zweifel zöge, wenn man biblische Aussagen nicht auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht auswerte. Warum aber sollte man bei der Bibellektüre auf Inhalte gestoßen werden, die man mit seinen Möglichkeiten der Welterschließung nicht in Einklang bringen könnte, so dass man in zusätzliche Denkprobleme gerate und so unnötigerweise von Jesu Heilsversprechen abgelenkt, unter Umständen gar abgebracht werde? Weder müsse man Wissenschaftler oder Experte für bestimmte Spezialgebiete wie Naturphilosophie sein, um den Kern der biblischen Botschaft zu verstehen, noch vertiefe die Bibellektüre derartige Kenntnisse, wie Bekker anhand von Beispielen biblischer Figuren verdeutlicht[64]. Die Bibel bewege sich daher bei

62 Ihre Redeweise sei »von den Leibern entlehnet«. Ebd.

63 2Tim 3,16f. ist auch bei Christoph Wittich in seiner *Theologia pacifica* (1671), I §. 13, S. 11 u.ö. eine bevorzugte Stelle für die Erörterung des Skopus: »[6] Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, [17] dass der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt«. Vgl. zudem Röm 15,4: »Denn was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben«. Vgl. schließlich die Ableitung von Tit 1,2, dass der Skopus in der »Hoffnung auf das ewige Leben« bestehe (Bibelstellen nach Luther 2017).

64 Die großen »Naturphilosophen« der Bibel, namentlich Mose, Salomon und Daniel, erwähnt Bekker vor allem deshalb, weil diese gerne von Vertretern einer *physica Mosaica*, also einer aus der Bibel abgeleiteten physikalischen Lehre, als Beweis dafür angeführt werden, dass naturphilosophische Erkenntnisse in die biblischen Texte eingeflossen und mit Wahrheitsanspruch versehen seien.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Naturschilderungen auf der Ebene von Phänomenbeschreibungen und verzichte auf eine naturwissenschaftlich exakte Welterklärung. So seien alle Menschen vor der biblischen Botschaft gleich.

In §. 6 wird dieses inhaltliche Argument ausgedehnt auf die sprachliche Ebene. Die Bibel verzichte nicht nur aus didaktischen Gründen auf die Vermittlung von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, sondern sie bediene sich auch einer mitunter nicht exakten und vereinfachenden Ausdrucksweise. Bereits Wittich hatte mit Blick auf die Frage, ob in der Bibel nicht ein Heliozentrismus gelehrt werde, beobachtet, dass die Heilige Schrift in Bereichen, die für die Heilslehre nicht zentral seien, *secundum opinionem vulgi* [gemäß der allgemeinen Meinung] *non ex rei veritate* spreche[65]. Bekker erklärt entsprechend über die Sprache: »[…] das gemeine Volck ist Meister davon«[66]. Die über das Akkommodationsargument belegte These, dass die Bibel sich an der Umgangssprache orientiere, und dabei »sich nach unser Schwachheit richtet«[67], ist für Bekker deshalb zentral, weil die biblische Rede von Geistern, Seelen, Engeln und Dämonen dadurch als unpräzise zu bewerten und im cartesianischen Kontext deutbar sind. Bekker bietet zunächst eine Reihe von Beispielen, um das biblische Wortfeld »Geist« in seiner Breite zu demonstrieren. Die Vieldeutigkeit des Begriffs von Lufthauch über Seele bis hin zum Heiligen Geist wird durch die entsprechenden Wortfelder im Deutschen, Hebräischen, Griechischen und Lateinischen noch vermehrt, wie §. 7 zeigt. Bekker wird drauf bei der Besprechung zentraler Bibelstellen im zweiten Buch zurückkommen. Eindeutigkeit kann demgegenüber die cartesianische, also aus der Vernunft entwickelte Terminologie bieten. Geist entspricht demnach als allgemeiner Terminus den *res cogitantes*. In §. 8 blickt Bekker sodann auf Spezifikationen von Entitäten, die der Kategorie »Geist« zuzuordnen sind. Die Begriffe Engel und Teufel seien nach Bekker in allen Sprachen grundsätzlich eine Tätigkeitsbezeichnung und verwiesen auf ein Botenamt bzw. die Lästerung oder den Widerstand gegen Gott. Erst im Übersetzungsprozess sei mit den Tätigkeits- und Funktionsbezeichnungen die Vorstellung verbunden worden, es handle sich bei Engeln oder Teufeln um Geistwesen. In Bibelüber-

65 Vgl. das schon im Titel angekündigte Leitthema seiner *Dissertationes Duae* (1653): Christoph Wittich, Dissertationes duae quarum prior De S. Scripturae in rebus philosophicis abusu, examinat, 1. An Physicae genuinum Principium sit Scriptura? 2. An haec de rebusnaturalibus loquens accuratam semper veritatem, an potius sensum & opinionem vulgi saepius sequatur? Altera Dispositionem & ordinem totius universi & principalium ejus corporum tradit, sententiamque Nobilissimi Cartesii, de vera Quietate et vero motu Terrae defendit, Conscriptae a Christophoro Wittichio S.S. Theol. Profess. Ordinario in illustri Duisburgensi Lyceo, ibidemque Ecclesiae Pastore. Amstelodami: Elzevir 1653. Vgl. dazu detailliert Eberhardt, Wittich, Kap. 2.7.2: Die *Dissertationes Duae*, S. 130–151.

66 Bekker, Welt, II 1 §. 6 (S. 4 van Bunge).

67 Ebd.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

setzungen sei daher immer exegetisch zu klären, ob von Geistern oder von Menschen die Rede sei. Für Bekker erweist sich in §. 9 die Sprachanalyse als entscheidende Voraussetzung des theologischen Nachdenkens. Sowohl die biblische als auch die vernünftige Weltbeschreibung setzten sie zwingend voraus. Daher bedürfe es einer klaren Begriffsanalyse, wie sie in der mathematischen Methode vorgebildet sei. Einigkeit über die Bedeutung der Worte wird zur Grundlage des Verstehens erklärt.

Im weiteren Verlauf des zweiten Buches schreitet Bekker die Linie zwischen biblischer Offenbarung und cartesianischem Wirklichkeitsverständnis geleitet von seiner vernunftbestimmten Hermeneutik detailliert ab. Gemäß der cartesianischen Prämisse von der Grenze zwischen Geist und Materie können weder Engel noch Teufel und Dämonen in der Welt wirken[68]. Dem Teufel und seinen bösen Geistern kann Bekker zudem aufgrund seiner Auslegung der Bibel jede Wirkmacht in der Welt abstreiten. Wohl sei ihre Existenz aufgrund des biblischen Zeugnisses anzuerkennen, doch lehre die Bibel, dass sie in der Hölle gebunden und daher ohnmächtig seien[69]. Das weltliche Wirken der Engel hingegen wird durch biblische Belege durchaus gestützt und fordert zu einer sorgfältigeren Exegese heraus. Bekker entwickelt dazu verschiedene Strategien. So kann er z.B. das Wirken von Engeln und das Wirken Gottes sehr eng aufeinander beziehen, so dass die Rede von den Engeln zu einer Umschreibung des unmittelbaren Wirkens Gottes erklärt werden kann. Zudem hält er es für möglich, dass Gott sich in seinem Wirken den Bedürfnissen des Menschen anpasse und sich darum sowohl eines Engels auch eines Menschen bediene, um auf wundersame Weise seinen Willen umzusetzen[70].

Bekkers Auslegung war durch Vernunftorientierung und Fortschrittsgedanke der Frühaufklärung motiviert und er verstand sie als Emanzipationsbewegung des reformierten Christentums von Zwängen der theologischen Tradition und des Aberglaubens. Sein Vorgehen zeigt, dass die cartesianische Theologie dabei von den Prämissen des Cartesianismus so abhängig war, dass seine Exegese nicht als so vorurteilsfrei und von philosophischen Prämissen unbeeinflusst gelten kann, wie er es beanspruchte. Nichtsdestoweniger hat seine *Betoverde Weereld* anders als nahezu alle anderen Schriften des cartesianischen Netzwerkes weit über das 17. Jahrhundert hinausgewirkt. Sein Versuch, die »verzauberte Welt« zu entzaubern, ist mit Blick auf die Hexen-

68 Vgl. bes. Bekker, Welt, II 7 (S. 40–45 van Bunge).
69 Vgl. ebd., II 9 (S. 51–58 van Bunge).
70 Vgl. ebd., II 10 §§. 11–23 (S. 62–68 van Bunge). Nooijen (ders., Bekker, S. 113f.) verweist auf die Vorbildung dieses Gedankens bei Johannes Calvin. Vgl. für Werke Gottes, die Engel zugeschrieben werden, in Gegenüberstellungen mit Werken Gottes durch Menschen Bekker, Welt, II 10 §§. 12–14 (S. 62–64 van Bunge).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

verfolgungen des 17. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung[71]. Bereits die Würdigungen durch Lessing, Leibniz und Semler geben ein eindrückliches Zeugnis von der Bedeutung der Schrift[72]. Über Semler, der zu den einflussreichsten Vertretern der Neologie und Wegbereitern der historisch-kritischen Methode gehört, ist Bekkers Einfluss zumindest indirekt bis in die Gegenwart spürbar. Bekker gehört zu den wenigen cartesianischen Theologen, die eine dogmengeschichtliche Würdigung auch im 20. und 21. Jahrhundert widerfahren ist und wiederfährt. Noch Emanuel Hirsch sieht seine Anziehungskraft darin, dass ihn

> neben dem religiösen Anstoß und vielleicht über ihn hinaus, wirklich die eigene Erfahrung und Beobachtung der Nichtigkeit dämonischer Phänomene und die philosophisch-wissenschaftliche Einsicht in ihre Widersinnigkeit und Unmöglichkeit […] auf seinen Weg gebracht [haben][73].

Damit hat Bekker das cartesianische Fundament seines Denkens transzendiert und Wissenschaftsgeschichte geschrieben. Bekker hat für seine Überzeugungen seine berufliche Zukunft geopfert und den Kurs einer cartesianisch geprägten Theologie und frühaufklärerischen Weltsicht mit eindrücklichem Mut verfolgt. Er hinterlässt davon mit *De Betoverde Weereld* ein Zeugnis von Rang[74].

71 Bekkers Schrift ist wegbereitend für den Kampf gegen den Hexenglauben durch Christian Thomasius (1655–1728) und seiner Schrift *De crimine magiae* (1701). Vgl. dazu Nooijen, Bekker, S. 216–223.

72 Vgl. dazu van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 43–54 (Einleitung) und Nooijen, Bekker, S. 153–199.

73 Hirsch, Geschichte I, S. 211.

74 Vgl. auch das abschließende Urteil von van Bunge, in: Bekker, Welt, S. 60f. (Einleitung).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Andreea Badea

»Die Häretiker aber gönnen sich nun allerfeierlichstes Gelächter«[1]

Oder: Wer entscheidet über den Heiligenhimmel? Kuriale Überlegungen zum Absolutheitsanspruch Roms im späten 17. Jahrhundert

1. Hinführung

Geschichtsschreibung galt in der Frühen Neuzeit als Eckpfeiler frühneuzeitlicher Konfessionskulturen[2], insbesondere wenn es sich dabei um die Geschichte der jeweils eigenen Kirche handelte. Sie war das »Schlachtfeld, auf dem die römische Kirche ihre ärgsten Feinde gefunden hatte«[3], auch wenn die interkonfessionellen Angriffe des 16. Jahrhunderts bald als abgewehrt galten. Autoren wie beispielsweise Cesare Baronius hatten auf die historiographische Herausforderung der Reformation unmittelbar reagiert und das Feld der Kirchen- und vor allem Heiligengeschichte erfolgreich zum Schauplatz katholischer Gelehrsamkeit gemacht[4]. Maßgeblich die Heiligen und die mit ihnen verbundenen Wunder galten in der katholischen Welt als zentrale Marker

1 »I heretici fanno solenissime risate«, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), Index Prot. 57 (1697–1698), fol. 96v.

2 Zur Adaption und Weiterentwicklung des Begriffs von Thomas Kaufmann vgl. grundsätzlich Birgit Emich, Konfession und Kultur, Konfession als Kultur? Vorschläge für eine kulturalistische Konfessionskultur-Forschung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 109 (2018), S. 375–388. Speziell auf die katholische Konfessionskultur bezieht sich Günther Wassilowsky, Was ist katholische Konfessionskultur?, in: Ebd., S. 402–412.

3 Jesús Martínez de Bujanda, La Censure ecclésiastique sur les œuvres historiques, in: Massimo Firpo (Hg.), Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina. Atti del Convegno internationale Torino, 24–27 settembre 2003, Florenz 2005, S. 265–277, hier S. 277.

4 Vgl. Simon Ditchfield, Reading Rome as a Sacred Landscape, c. 1586–1635, in: Will Coster / Andrew Spicer (Hg.), Sacred Space in Early Modern Europe, Cambridge 2005, S. 167–192, hier S. 171–178. Vgl. ferner Eric W. Cochrane, Historians and Historiography in the Italian Renaissance, Chicago 1981, S. 462 und Stefan Benz, Zwischen Tradition und Kritik. Katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich, Husum 2003, S. 164.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

einer sich niemals ändernden und selbst als »wahr« bezeichnenden Kirche. Deshalb standen das Sammeln, Prüfen und Ordnen von Heiligenviten geradezu im Dienste der Selbstvergewisserung als Kirche[5].

Das 17. Jahrhundert brachte groß angelegte historiographische und hagiographische Unternehmungen hervor, die sich methodisch durch die historisch-philologische Kritik Anerkennung auf inner- wie interkonfessioneller Ebene sicherten[6]. Die philologische und juristische Überprüfbarkeit der Evidenz wurde so zur Grundlage historiographischen Arbeitens, das nun vor allem Gewissheit und Einheitlichkeit in der Wahrnehmung der Katholiken garantieren sollte[7].

Nach Erscheinen der ersten Werke kam es allerdings zu Unstimmigkeiten, zumal zumindest in Rom von historiographischen bzw. hagiographischen Arbeiten erwartet wurde, dass sie die Tradition stützten und die Kirche als wahre Kirche Gottes beglaubigten[8]. Widerspruch gegen die praktizierten Gewissheiten konnte kaum geduldet werden, da gerade die Heiligenverehrung als Garant von Loyalität innerhalb der katholischen Welt galt und auch zügig einer strengen Normierung durch Rom unterworfen wurde. Die Bemühungen um päpstliches Deutungsmonopol in dieser Frage führten zur Einrichtung der *Congregazione per i beati* durch Clemens VIII. Urban VIII. konsolidierte dies durch die juristische Verregelung des Heiligenhimmels und seine Überwachung durch die Inquisition[9]. Abgerundet wurden diese Maßnahmen und

5 Vgl. Simon Ditchfield, Liturgy, Sanctity, and History in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular, Cambridge 1995, S. 6. Siehe auch Andreea Badea, (Heiligen-)Geschichte als Streitfall. Die Acta sanctorum und Mabillons Epistola de cultu sanctorum ignotorum und die römische Zensur, in: Thomas Wallnig u.a. (Hg.), Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession, Berlin 2012, S. 377–402, hier S. 381. Vgl. ferner Jean-Louis Quantin, Document, histoire, critique dans l'érudition ecclésiastique des temps modernes, in: RSR 4 (2004), S. 597–635, hier S. 600.

6 Ebd.

7 Vgl. dazu Bruno Neveu, Les armes de l'érudition dans la guerre diplomatique au XVIIe siècle, in: Marianne Lyon-Violet (Hg.), Les premiers siècles de la République européenne des Lettres. Actes du Colloque international. Paris, décembre 2001, Paris 2005, S. 407–425, hier S. 408. Die Frage der Geschichtsschreibung als Medium der Selbstvergewisserung und Abgrenzung wurde intensive diskutiert in Simon Ditchfield, »Historia Magistra Sanctitatis«? The Relationship Between Historiography and Hagiography in Italy After the Council of Trent (1564–1742 CA), in: Firpo, Nunc alia tempora, S. 3–23, hier v.a. S. 4 und 13.

8 Vgl. Jan Marco Sawilla, Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch, Tübingen 2009, S. 70f.

9 Vgl. Miguel Gotor, I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna, Florenz 2002, bes. S. 127–253 sowie S. 285–418. Vgl. darüber hinaus Birgit Emich, Roma locuta – causa finita? Zur Entscheidungskultur des frühneuzeitlichen Papsttums, in: Arndt Brendecke (Hg.), Praktiken der Frühen Neuzeit, Köln u.a. 2015, S. 635–645, bes. S. 638f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Entscheidungen durch die Überarbeitung des *Martyrologium Romanum* und des *Breviars* durch den gleichen Cesare Baronius, der sich gleichfalls gegen die reformatorische Kritik der *Magdeburger Centurien* bewährt hatte[10].

Zumindest in der Selbstwahrnehmung der Kurie entstand so auch in Heiligenfragen dasselbe Bild monolithischer Einheitlichkeit, das auf interkonfessioneller Ebene erfolgreich kommuniziert wurde[11]. Dieser Logik folgend konnten weder die einzelnen Heiligen noch ihre Viten Gegenstand gelehrter Auseinandersetzung werden. Ihre Erforschung verbunden mit möglichen Revisionen sollten der gelehrten Praxis entzogen werden[12]. Zwangsläufig musste nach römischer Lesart jeder innerkonfessionelle Versuch, bereits Bekanntes anhand von historischen Quellen zu überprüfen, als Angriff auf die apostolische und göttliche Tradition der Kirche gedeutet werden[13]. Um diese zu schützen und die eigene Deutungshoheit zu wahren, erhob die Kurie den Anspruch, solche Angriffe gerichtlich zu ahnden – bezogen auf das »gelehrte Tun« und auf seinen Niederschlag in gedruckten Büchern war es maßgeblich die Indexkongregation, die dafür zuständig war. Erweckte das Buch jedoch den Verdacht, nicht nur gefährliches bzw. falsches, frommer Ohren unwürdiges oder unbedachtes, sondern sogar häretisches Wissen zu beinhalten, so wurde es zumeist in der Inquisition verhandelt und in der Regel anschließend verboten.

Seit ihrer Gründung im Jahr 1572 war die Indexkongregation mit der Zensur bereits gedruckter Bücher befasst. Innerhalb weniger Jahrzehnte entwickelte die Kongregation ein Zensurverfahren, das im Großen und Ganzen bis zu ihrer Auflösung und der anschließenden Aufgabenübertragung an die Glaubenskongregation 1917 so beibehalten wurde. Diesem Verfahren entsprechend trafen sich die Kardinäle der Indexkongregation im 17. Jahrhundert im Schnitt sechs Mal pro Jahr, um über ihnen angezeigte Bücher zu verhandeln und über die Vergabe von Leselizenzen für bereits verbotene Bücher zu entscheiden. Die Sitzungen wurden von dem Sekretär der Indexkongregation vorbereitet, begleitet und dokumentiert. Durchgehend seit Beginn des

10 Giuseppe Antonio GUAZZELLI, Cesare Baronio and the Roman Catholic Vision of the Early Church, in: Katherine van LIERE u.a. (Hg.), Sacred History. Uses of the Christian Past in the Renaissance World, Oxford 2012, S. 52–71, hier S. 55–57.

11 Vgl. den Beitrag von Marco Cavarzere in diesem Band.

12 Zum Verständnis von Geschichtsschreibung als gelehrte Praxis vgl. Helmut ZEDELMAIER / Martin MULSOW, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Die Praktiken der Gelehrsamkeit in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2001, S. 1–7, hier S. 1–3. Zur Haltung katholischer Autoren in solchen Fragen vgl. Jean-Louis QUANTIN, Bossuet et l'érudition de son temps, in: Gérard FERREYROLLES (Hg.), Bossuet. Le verbe et l'histoire (1704–2004). Actes du colloque international de Paris et de Meaux, pour le troisième centenaire de la mort de Bossuet, Paris 2006, S. 65–103, hier S. 102.

13 Der Traditionsbegriff wird hier verwendet in Anlehnung an Siegfried WIEDENHÖFER, Zur Entwicklung des frühneuzeitlichen Traditionsverständnisses, in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 1 (1997), S. 23–38, hier S. 33.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

17. Jahrhunderts rekrutierte sich diese Personalie aus den Reihen des Predigerordens, also der Dominikaner[14].

Wie in allen römischen Kongregationen wurden auch die Kardinäle der Indexkongregation von einem Konsult unterstützt, dessen Mitglieder sich nach einem bestimmten Schlüssel aus den diversen religiösen Orden rekrutierten. Die Konsultoren waren zuständig für die faktische Überprüfung der Bücher, sie sollten sie lesen, ihre Meinung dazu auf Papier bringen und dieses Gutachten anschließend in der Sitzung der Kongregation vortragen. Bis in die letzten Jahre des 17. Jahrhunderts wählten die Kardinäle den jeweiligen Konsultor aus. Mit der 1684 einsetzenden Amtszeit von Giulio Maria Bianchi änderte sich dieses Prozedere dahingehend, dass der Sekretär nicht nur die Anzeigen aufnahm und vorstellte, sondern auch schon den jeweils anvisierten Gutachter empfahl. Der Dominikaner Bianchi war bis 1707 Sekretär der Indexkongregation und gehörte zu den schärfsten Rigoristen der Kurie[15].

In einigen Fällen reichte ein Gutachten, um eine Entscheidung über ein Buch zu treffen. Dies geschah vor allem bei nichtkatholischen Autoren. Handelte es sich um katholische Autoren, so wurden oft zwei Meinungen eingeholt, wonach die Kardinäle ihr Urteil fällten. Zumindest in Bianchis Zeit kann davon ausgegangen werden, dass die Kardinäle der Empfehlung der Gutachter in der Regel folgten. Die Palette der Entscheidungsmöglichkeiten reichte vom Verbot, über das temporäre Verbot »*donec corrigatur*« (bis zur Korrektur der gefährlichen Stellen und dem anschließenden von der Kongregation autorisierten Neudruck) bis zum Freispruch. Hier ist festzuhalten, dass die Verfahren der Kongregation geheim waren, die Gläubigen erfuhren nur, welche Bücher verboten worden waren, hatten aber nicht die Möglichkeit, an weiterführende Informationen zu gelangen.

Dagegen hebt sich das Zensurverfahren in der Indexkongregation gegen die *Acta Sanctorum*[16] der als Bollandisten bekannten Antwerpener Jesuiten in mehrfacher Hinsicht ab[17]; erstens weil es in diesem Fall zweier Anzeigen bedurft hatte, bevor 1693 ein Verfahren gegen dieses zum damaligen Zeit-

14 Vgl. Jyri Hasecker (Hg.), Quellen zur päpstlichen Pressekontrolle in der Neuzeit (1487–1966), Paderborn u.a. 2017, S. 58–75.

15 Der Dominikaner Bianchi war Sekretär der Indexkongregation zwischen 1684 und 1707. Vgl. Herman H. Schwedt u.a., Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1701–1813, Bd. 3: Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation, Paderborn u.a. 2010, S. 1169–1171.

16 Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis scriptoribus celebrantur quae ex Latinis & Graecis, aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustravit Ioannes Bollandus Societatis Iesu theologus, servata primigenia scriptorum phrasi […], Antwerpen u.a. 1643–1940.

17 Der folgende Abschnitt bietet einen ereignisgeschichtlichen Überblick des für das Verständnis der vorgestellten Quelle nötigen Kontextes. Für den gesamten Abschnitt vgl. Sawilla, Antiquarianismus, S. 673–752 sowie zum Zensurverfahren Badea, (Heiligen-)Geschichte, S. 383–394.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

punkt 14 Bände umfassende Großprojekt eingeleitet wurde, und zweitens weil es die Kongregation über ein Jahrzehnt beschäftigen sollte. In dieser Zeit entstanden 32 Gutachten, von denen eines sogar über 400 Folioseiten lang ist, zahlreiche *Memoranda* und ein eifriger Briefverkehr zwischen Antwerpen, Rom und diversen Zentren katholischer Gelehrsamkeit und politischer Macht in Europa.

Begründet wurde die Arbeit an den *Acta Sanctorum* 1607 durch den Jesuiten Heribert Rosweyde. Sein Vermächtnis ging innerhalb des Ordens an Jean Bolland weiter, der 1630 nach Antwerpen berufen wurde, um die Arbeiten weiterzuführen. Er ist auch der Namensgeber der bis heute als Bollandisten bekannten Herausgebergruppe. Der Großteil der in den 1690er vorliegenden und somit auch in Rom verhandelten 14 Bänden entstand allerdings unter der Leitung von Gottfried Henschen und dem medial viel präsenteren Daniel Papebroch.

Die Besonderheit dieser Bände ist, dass sie alle Heiligen nach der kalendarischen Ordnung ihrer Feiertage behandelten und das gesamte auffindbare historische Material im jeweiligen Dossier aufnahmen. Sie beginnen mit dem 1. Januar, wobei die bereits veröffentlichten Bände den Zeitraum bis Ende Mai abdeckten.

Die Vorgeschichte der Anzeige bei der Indexkongregation geht auf 1668 zurück, als der letzte Märzband erschienen war, worin sich auch das Dossier zu Berthold von Kalabrien unter dem 29. März befand. Er galt bzw. gilt den Karmelitern als Ordensgründer. Die Bollandisten sprachen sich allerdings für den später geborenen Albert von Jerusalem aus, der für die Ordensregel zuständig gewesen war und belegten dies mit umständlich zu Tage gefördertem Quellenmaterial. Zudem kritisierte Papebroch im *Propyläum* zum 1675 erschienenen zweiten Aprilband in einen Abschnitt unter dem Titel: *De praetensa quorumdam Carmeliticorum Conventuum antiquitate*[18] deren Tradition, die neben dem Propheten Eliah sowohl die Mutter Gottes als auch Pythagoras und die Druiden beanspruchte und aufgrund ihrer Besonderheit bereits 1613 von Paul V. lediglich als Privatglaube des Ordens dispensiert worden war. Diesem Erlass zufolge durften die Karmeliten ihre Überzeugungen zwar pflegen, nicht aber nach außen tragen.

Nachdem bestimmte Aspekte in der Geschichte des Ordens bereits von Jean de Launoy im Jahr 1653 kritisch hinterfragt worden waren, reagierten die Ordensmitglieder spätestens seit den 1680er Jahren öffentlich auf die *Acta Sanctorum* und auf die hinter den Bänden stehenden Bollandisten. Empört veröffentlichten vor allem belgische Ordensmitglieder Schriften, die Anzei-

18 Daniel Papebroch, Propylaei antiquarii pars secunda. De praetensa quorumdam Carmeliticorum Conventuum antiquitate, in: Acta Sanctorum, Aprilis II, Antwerpen 1675, S. XXXII–XLI.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

gencharakter haben und den Papst darauf aufmerksam machen sollten. Als dies nicht fruchtete, denunzierten sie die Bollandisten in Rom wegen Häresie, Missachtung der päpstlichen Autorität und Blasphemie gegen die Jungfrau Maria und gegen die Heiligen. In Rom hatte man es vorerst allerdings vorgezogen, nicht auf die Anzeige zu reagieren, zumal es sich bei den *Acta Sanctorum* um ein nicht nur in der transkonfessionellen Gelehrtenrepublik durchaus anerkanntes Unterfangen handelte.

Auf das Desinteresse der Kurie hin wandten sich die Karmeliter 1691 nach Spanien, wo sie ihre Anzeige erfolgreich platzieren konnten, weil die Inquisition in Toledo aufgrund der Vakanz des Großinquisitorenamtes 1695 einen Vorstoß machen konnte und am 14. November 1695 alle 14 Bände verbot. Sie lösten einen Skandal von europäischer Dimension aus, erreichten aber zugleich den Anschluss der Inquisitionen von Saragossa, Madrid und Valladolid bis zum Januar 1696[19].

1693 erfolgte eine erneute Anzeige der Karmeliter in Rom und am 21. April 1693 gab nun der Indexsekretär Giulio Maria Bianchi zu bedenken, dass man sich vielleicht doch der Zensur annehmen solle, immerhin könnte es »viel Übles verursachen, sollten für den katholischen Glauben, für die Frömmigkeit der Gläubigen und dem Heiligen Stuhl schädliche Inhalte so verbreitet werden«[20].

Seit dem 21. November 1695 fanden in der Indexkongregation in regelmäßigen Abständen die Anhörungen der Gutachten zu den verschiedenen Bänden bezüglich der Monate März bis Mai statt, wobei die von den Karmelitern angegebenen Anklagepunkte von den Konsultoren gezielt ins Visier genommen wurden. Trotz der intensiven Auseinandersetzung der Gutachter mit den Werken und ihrer ständig wiederholten Empfehlung, die Bände teilweise, »*donec corrigatur*« oder absolut zu verbieten, konnten die Kardinäle kaum eine Entscheidung treffen. Dies hing sicherlich sowohl mit der angespannten politischen und publizistischen Lage bezüglich dieses Verfahrens als auch mit der Wertschätzung, die man für die Herausgeber und ihre Arbeit in Rom hatte, zusammen.

Das ausgesuchte Quellenbeispiel betrifft die Verhandlungen über den siebten Band zum Monat Mai. Es handelt sich dabei um eine Aufzeichnung des bereits genannten Sekretärs der Indexkongregation Bianchi für die Sitzung der Kongregation vom 10. Dezember 1697. Zuvor war ihm von den Kardi-

19 Vgl. Franz Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte II/1, Bonn 1885, S. 269f., vgl. ferner Jean-Louis Quantin, Art. Bollandisti, in: Adriano Prosperi u.a. (Hg.), Dizionario storico dell'Inquisizione 1, Pisa 2010, S. 207f., hier S. 208.

20 ACDF, Index Prot. 50 (1692–1693), fol. 323v.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

nälen aufgetragen worden, die Entscheidungsfindung vorantreiben zu helfen, indem er eine Zusammenfassung der drei bereits vorgetragenen Gutachten zum erwähnten siebten Mai-Band präsentierte.

Selbst- und Fremdwahrnehmung sind wichtige Parameter in dieser Zusammenfassung des Sekretärs, der sich nicht nur um das Ansehen der Kurie innerhalb der katholischen Welt, sondern auch im interkonfessionellen Diskurs sorgt. Er befürchtet, die Bollandisten könnten mit ihren Arbeitsmethoden und den so zu Tage geförderten Ergebnissen die Deutungshoheit Roms angreifen und somit die Gläubigen davon abbringen, die päpstliche Autorität in ihrer Einzigartigkeit zu respektieren.

2. Quelle[21]

[92r] Auf den Gutachten der Zensoren beruhende Begründung des Indexsekretärs, das Buch zu verbieten.

[93r] Dieser Band wurde heute zum dritten Mal besprochen.

Das erste Mal wurde er von Pater Campioni[22] vorgestellt, der für ein Verbot gestimmt hatte. Das zweite Mal besprach ihn der Assessor Fabretti[23], der sich für ein Verbot »*donec corrigatur*« entschied, was milder gewesen wäre, obwohl das Buch zu verbieten ist.

Heute trug P. Schiara[24] sein Gutachten vor, der sich ebenfalls für ein Verbot aussprach.

Der Sekretär wird nicht die einzelnen Gründe für die Entscheidung der Gutachter vorstellen, sondern wird lediglich erklären, warum sie der Meinung sind, [93v] dass dieses Buch den Gläubigen mehr schaden als nutzen würde.

Keiner der Gutachter bezweifelt, dass dieses Buch voller ausgezeichneter Überlegungen ist und dass es reich an mühsam und umsichtig gesammelten

21 ACDF Index Prot. 57 (1697–1698), fol. 92r–99v. Die Übersetzung dieses weitestgehend auf Italienisch verfassten Textes wurde von der Verfasserin des Beitrages vorgenommen. Die lateinischen Passagen der Quelle wurden mehrheitlich ins Deutsche übersetzt. Da es sich um private Notizen handelt, die ausschließlich Bianchi als Erinnerungsstütze während seines Vortrags dienen sollten, liegt hier kein kohärenter Text vor. Manche der Sätze sind nicht zu Ende geführt, in einigen Fällen befindet sich das logische Ende eines Satzes nach mehrzeiligen Einlassungen. Deshalb wurde eine auf das Inhaltliche fokussierte und von der sehr eigenwilligen Syntax des Schreibers losgelöste Übersetzung favorisiert.

22 Giovanni Maria Campioni stellte sein Gutachten am 14. Januar 1697 in der Indexkongregation vor. Vgl. ACDF Index Prot. 55 (1696–1697), fol. 335r–344v.

23 Der Vortrag des Benediktiners Raffaele Fabretti fand am 27. August 1697 statt. Vgl. ACDF Index Prot. 56 (1697), fol. 543r–558r.

24 Antonio Schiaras Vortrag vor der Indexkongregation hatte unmittelbar vor Bianchis Zusammenfassung stattgefunden, vgl. ACDF Index Prot. 57 (1697–1698), fol. 56r–66r.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

historischen Nachrichten ist. Sie wogen aber das Gute gegen das Böse ab, das es in den Herzen der Leser auslösen würde, und entschieden, dass es eher verderblich als nützlich ist und dass man es in der Konsequenz zu verbieten hat. Zudem gefährdet dieses Buch den rechten Glauben der Menschen, die gar nicht mehr wissen, welche Heiligen sie anbeten müssen, welche überhaupt die wahren Heiligen sind. Die Gläubigen müssen sich nicht nur von den einzelnen Autoren der Martyrologien und Heiligenlegenden verraten fühlen, sondern – und das ist das Schlimmste – von der katholischen Kirche selbst. Immerhin hat sie diesen Bereich bereits genau und sorgfältig geprüft und durch die Veröffentlichung der Martyrologien und Breviarien entschieden, welche Heilige von der gesamten katholischen Kirche zu verehren sind. Diese Martyrologien und Breviarien wurden an all diejenigen Kirchen und Kirchenmänner verschickt, zu deren Ausstattung sie zwangsläufig gehören, und wurden von der Kirche anerkannt und bestätigt[25]. Alle Gläubigen haben sie als gute und ehrerbietige Untertanen der Kirche angenommen und zwar nicht nur als Glaubensartikel, sondern als wahre Matrix, ohne überhaupt zu zweifeln, sondern im Bewusstsein [94r], an das zu glauben, was ihnen von der Kirche als sorgfältig geprüft und moralisch abgesichert vorgelegt worden ist. Dabei ist ihnen bewusst, dass es ein Vergehen ist, selbst richten zu wollen und etwas anderes zu glauben, als jenes, das die Kirche als universale Mutter umsichtig entschieden hat.

Nun wird der fromme Glaube aber aus den Herzen der Gläubigen gelöscht, weil man sie davon zu überzeugen versucht, dass es viele Fabeln, Romane und Heilige gibt, die gar nicht in den Breviarien und Martyrologien vorkommen und dass darüber hinaus die Kirchendekrete in Heiligenfragen über keine höhere Autorität verfügen als die Memorabilien und die Grundfesten, auf welche die Dekrete beruhen. Dies alles würde eine größere Unordnung und Unsicherheit in der Kirche Gottes auslösen, als man es sich vorstellen könnte. Um diese gefährliche Unordnung aufzulösen, hat die Spanische Inquisition die 14 Bände strengstens verboten und es für Häresie oder zumindest für eine Quelle von Häresie befunden, wenn man sich der Kirche nicht in »*materia facti*« – also in der Beurteilung der Ereignisgeschichte – unterwerfe. Und die Spanische Inquisition hat dieses Dekret erlassen, weil es auf ein Gottesgesetz beruht und eine Unordnung ähnlich der in Deut 17 beschriebenen unterbindet. Denn eben deshalb hat Gott dieses so strenge und Euren Eminenzen wohl bekannte Gesetz mit folgenden Worten erlassen: »Wenn bei einem Verfahren wegen Mord, Eigentumsdelikt oder Körperverletzung – also wegen Streitsachen, über die in deinen Stadtbereichen entschieden werden darf [94v] – der

25 Gemeint sind hier das 1583 im Auftrag Papst Gregors XIII. zusammengestellte *Martyrologium Romanum* und das 1568 unter Pius V. herausgebrachte *Breviarium Romanum*.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Fall für dich zu ungewöhnlich liegt, dann sollst du dich aufmachen, zu der Stätte hinaufziehen, die der Herr auswählt, und vor die levitischen Priester und den Richter treten, der dann amtiert. Du sollst genaue Ermittlungen anstellen lassen und sie sollen dir den Urteilsspruch verkünden. Dann sollst du dich an den Spruch halten, den sie dir an dieser Stätte, die der Herr auswählt, verkünden, und du sollst auf alles, was sie dich lehren, genau achten und es halten. An den Wortlaut der Weisung, die sie dich lehren, und an das Urteil, das sie fällen, sollst du dich halten. Von dem Spruch, den sie dir verkünden, sollst du weder rechts noch links abweichen. Ein Mann aber, der so vermessen ist, auf den Priester, der dort steht, um vor dem Herrn, deinem Gott, Dienst zu tun, oder auf den Richter nicht zu hören, dieser Mann soll sterben. Du sollst das Böse aus Israel wegschaffen. Das ganze Volk soll davon hören, damit sie sich fürchten und nicht noch einmal so vermessen sind«[26].

Nun: Gott hat in dem Umstand, dass nichts gegen die aufgekommene Verwirrung unternommen worden sei, ein schlimmes Vergehen gesehen, obwohl es sich hier um Fälle handelt, welche die »*materia facti*« berührten und obwohl die urteilenden Priester in »*materia facti*« nicht unfehlbar waren – sonst hätte Gott dem Priester der Synagoge mehr Autorität und Ehre zugestanden als dem höchsten Priester der katholischen Kirche. Die Untertanen wiederum haben sich demnach dem Urteil des Priesters ehrerbietig [95r] zu unterwerfen, auch wenn er in »*materia facti*« fehlbar ist. Derjenige, der die bestehende Ordnung aber nicht anerkennt, soll mit dem Tod bestraft werden und die Streitigkeiten sollen beendet werden, ohne jedwede Entschuldigung anzuhören. Zudem kann das Urteil nicht zurückgewiesen werden als stamme es von einem Gleichrangigen, nur weil man unter dem Vorwand der Wahrheitssuche offenlegen will, dass der Richter schlecht informiert gewesen war. Ein solches Vergehen wäre selbstverständlich größer und würde auch eine höhere Strafe verdienen.

Nun, wenn Gott diese Unordnung im Alten Testament verabscheut hat, ist es dann zu glauben, dass es ihm gefallen könnte, sie im Neuen Testament und in die katholische Kirche einzuführen?

Der Fehler der Autoren dieses Bandes besteht darin, dass sie sich in der Absicht, die Wahrheit herauszufinden, davon zurückhielten, die Martyrologien und Breviarien der Partikularkirchen anzufechten. Hätten sie dies jedoch mit der nötigen christlichen und religiösen Bescheidenheit [95v] getan, so wären sie des Lobes würdig gewesen. Sie aber schritten aus eigenen Stücken, ohne Auftrag und mit sehr unangebrachten Worten gegen jenes, das von der Römischen Kirche bereits entschieden und beurteilt worden war, und auch

26 Die Quelle beinhaltet den lateinischen Text der Vulgata an dieser Stelle. Bei der Bibelstelle handelt es sich um Deut 17,8–13. Die oben zitierte deutsche Fassung ist der Einheitsübersetzung von 1980 entnommen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wenn diese Entscheidungen die »*materia facti*« betrafen, so handelt es sich dennoch um ein Vergehen, das in den alten Zeiten mit dem Tod bestraft worden wäre, denn so etwas bedeutet tatsächlich, sich in Hochmut gegen das Urteil des Priesters zu erheben.

In der Konsequenz könnte es passieren, dass man sich entscheiden könnte, sich im Fall von Unklarheiten bezüglich geistlicher Fragen nicht mehr an Rom zu wenden als den Ort, den Gott ausgesucht hat, sondern dass man nach Antwerpen zum Papebroch geht.

Es ist den hochwürdigsten Kardinälen bekannt, dass die Wurzeln aller Häresien im Hochmut bestimmter Köpfe liegen. Diese weigern sich, das Urteil der höchsten Instanz und deren Entscheidung in allen Auseinandersetzungen anzuerkennen und obwohl diese Häretiker wussten, wie sehr ihre Zwecke der kirchlichen und apostolischen Tradition schadeten, haben sie dennoch mit voller Wucht zugeschlagen und sie ließen es so aussehen, als ob man weder den tatsächlichen faktischen Fehlern »*in partibus*« noch der Kirchengeschichte[27] glauben dürfe. [96r] Die Kirchengeschichte aber dient als äußere Befestigung der apostolischen Tradition.

Seither haben sich die wahren Katholiken in Verteidigungsstellung gebracht, allerdings begannen selbst sie in diesen schlimmen Zeiten, sich den Häretikern anzuschließen. Diese wiederum gingen dazu über, die Kirchengeschichte anzugreifen, weil sie sich der Unfehlbarkeit des Papstes und seiner Suprematie über das Konzil entledigen wollen. Dies tun sie, um Zweifel an der höchsten Autorität der Päpste zu säen, wodurch die Gläubigen nicht mehr bedingungslos glauben müssten. Was von Rom in Geschichtsfragen entschieden worden ist, das wird nun infrage gestellt, und dies führt wiederum Stück für Stück dazu, dass die apostolischen Traditionen und sogar die Heilige Schrift selbst hinterfragt werden. Deshalb ließen sie es so erscheinen, als ob vieles aus dem Breviarium und im Martyrologium nicht wahr sei. Launoy tat dies und auch Noël Alexandre, deren Bücher mit gutem Grund bereits verboten worden sind[28]. Schlimmer ist aber, dass die Autoren dieses Bandes sich jenen anschlossen und den gleichen Fehler begingen, indem sie Ereignisse infrage stellten oder sie sogar als übliche Altweibermärchen oder Romane bezeichneten, womit sie Zweifel daran säten, dass das autorisierte Breviarium höhere Autorität [96v] hat als ein vergleichbares Buch, das nicht vom Papst bestätigt worden ist. Sie überzeugten dabei die Leser, dass das Bre-

27 Bianchi benutzt »Kirchengeschichte« ausschließlich als Bezeichnung für die von Rom akkreditierte Kirchengeschichte und in Abgrenzung von einer beliebigen, von der Kurie nicht geprüften Abfolge von Ereignissen.

28 Sowohl Jean de Launoy als auch der Dominikaner Noël Alexandre hatten Geschichtswerke verfasst. Die Bücher der beiden Autoren wurden im Verlauf der 1680er Jahre an der Kurie verhandelt und verboten. Vgl. Jesús Martínez de Bujanda (Hg.), Index librorum prohibitorum, Montreal u.a. 2002, S. 59f. und S. 514–517.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

viarium viele Fehler enthalte, darüber hinaus nennen sie in ihren Bänden verbotene Autoren »gelehrte Männer«. Zwar sprechen sie auch von Häretikern, doch ohne den Mut zu haben, darauf zu verweisen, dass es sich dabei um die gerade erwähnten Gelehrten handelt. Sie verbeugen sich zwar vor der Kirche, verfestigen mit ihren Büchern und durch die genossene Anerkennung und durch die Glaubwürdigkeit, derer sie sich erfreuen, zugleich die Vorstellung der Gläubigen, dass sich die Kirche in Heiligenfragen mehrdeutig verhalte. Dadurch tragen sie dazu bei, dass falsche Heilige, die bisweilen gar nicht existiert haben, angebetet werden.

Unter diesen Umständen wissen die Gläubigen nicht mehr was zu glauben ist, wodurch die gute Regierung der Kirche Schaden nimmt. Diesen Missstand hatte Gott bereits in der Synagoge verabscheut. Die Häretiker aber gönnen sich nun allerfeierlichstes Gelächter indem sie darauf verweisen, weder an die Wunder noch an die Heiligen, derer sich die römische Kirche rühmt, zu glauben.

Darüber hinaus sind die Gründe, aus denen diese Autoren von bereits Bestimmtem und Entschiedenem abweichen, sehr kraftlos und schwach. Im Streit ist es erlaubt, um Glauben zu bitten; [97r] Pater Ribadeneira[29] schweigt nicht nur bezüglich der Wunder des Heiligen Ignatius, sondern sagt offen, dass jener gar keine vollbracht hätte. Deshalb hält er daran fest, dass man dem Pater Bartoli[30] und der Kanonisationsbulle glauben solle. Dies ist in der Tat ein herausragendes Wunder, denn es ist nicht glaubwürdig, zeitgenössische Autoren sprechen nicht darüber. Die Bullen werden von Sekretären auf der Grundlage der Berichte der Gutachter gemacht. Solche Dekrete haben nach Aussage dieser Autoren nicht mehr Autorität als das Fundament, dessen sie für die Ausstellung bedürfen. Und deshalb hätten sie nicht vom Urteil der Kirche gegen das sehr schwere Fundament abweichen dürfen.

Der Pater Janning[31] hatte seine Meinung bereits während der Verteidigung bestimmter Bücher geäußert. Zum ersten brachte er an, dass die Indexkongregation nicht gegen die zu verurteilenden Menschen sondern gegen Bücher vorgehe. Zweitens sagte er, dass die Kongregation sich maßlos überfordere, wollte sie alle Bücher verbieten, die einen Skandal auslösen würden, und

29 Pedro de Ribadeneira war der erste Historiograph der Gesellschaft Jesu und verfasste die erste Biographie des Ordensgründers Ignatius von Loyola kurz nach dessen Tod. Eine kritische Edition des Werkes findet sich in Pedro de Ribadeneira, The Life of Ignatius of Loyola, hg. v. Claude Pavur, St. Louis 2014.

30 Danielo Bartoli veröffentlichte 1650 ein fünfbändiges Werk über das Leben des Ignatius, das bis ins 19. Jahrhundert Leser unter den Apologeten des Ordens gefunden hatte: Ders., Della vita e dell' istituto di S. Ignatio fondatore della Compagnia di Giesù libri cinque, Rom 1650.

31 Konrad Janninck gehörte seit 1679 zu den Herausgebern der *Acta Sanctorum*. Im Oktober 1697 – also zwei Monate vor Bianchis Ansprache – war er in Rom angekommen, um sich selbst und seine Ordensbrüder persönlich zu verteidigen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wollte sie so alle Beteiligten zum Stillschweigen zwingen, wie es einst der Fall war bei den Auseinandersetzungen um die Kapuze des heiligen Franziskus bzw. um die Frage, ob der Heilige Ignatius den Heiligen Kajetan aufgefordert habe, in die Gesellschaft Jesu einzutreten oder nicht.

Um sich zu verteidigen, führen sie an, dass auch Baronius und die Kirche das alte Martyrologium und das Breviarium korrigiert hätten. Doch war dies im öffentlichen Auftrag und im Anschluss an den Rat und die Überlegungen großer Männer geschehen. Wenn die Autoren allerdings mit ihren Schwierigkeiten und Beweggründen nach Rom gekommen wären und sich dem Urteil der Kirche unterworfen hätten, dann wären sie großen Lobes würdig gewesen, sie aber zeigten Respektlosigkeit und druckten die bereits begangenen Fehler der Kirche, so dass die gesamte Welt dies sehen kann.

Von Baronius hätten sie aber lernen können, wie man solche Inhalte behandelt, vor allem nachdem sie bereits von der Kirche offiziell bestätigt und in den Breviarien und Martyrologien aufgenommen worden waren.

Hier könnte man das Dekret Urbans VIII.[32] anbringen, wonach man die Gläubigen noch 100 Jahren in dem Glauben lassen solle, der auf das Dekret des Heiligen Paulus an die Römer gründet: »*non plus sapere quam oportet sapere sed sapere ad sobrietatem*«[33].

Hingegen behaupten sie, sie hätten alles aus Liebe zur Wahrheit getan und dass man nun, wo das Wahre vom Falschen getrennt worden sei [97v], das eine als wahr begrüßen und das andere als falsch ablehnen müsste.

Dazu muss der Sekretär sagen, dass diese ihre Absicht so lange löblich ist wie sie behutsam verfolgt wird. Es ist aber auch gegen dieses Vorgehen entgegenzuhalten, dass es in Kirchensachen zwei Arten Geschichte gibt, zum einen die einzelnen Ereignisse, die von verschiedenen Autoren aufgeschrieben worden sind und deren Glaubwürdigkeit von jedem Historiker geprüft werden kann, selbstverständlich nur solange sie nicht den Rahmen der religiösen und christlichen Bescheidenheit verlassen und gegnerische Meinungen nicht beschimpfen und beleidigen. Um öffentliche Auseinandersetzungen und Unruhen zu vermeiden, wurden andererseits geschichtliche Ereignisse von der Kirche überprüft und feierlich anerkannt, denn sie müssen gleich in den Breviarien und Martyrologien stehen und in allen Kirchen gelesen werden. Wer ein guter Katholik ist, darf sich nicht an sie heranwagen, vor allem nicht um sie ohne ausreichende Begründung zu verachten, denn dies führt zu großer Unruhe und dazu, dass man sich daran gewöhnt, das eigene Urteilsvermögen nicht dem der Kirche unterzuordnen. So bäumt man sich auf, um trotz

32 In einem Breve von 1634 hatte Urban VIII. festgelegt, dass es ausschließlich dem Papst zustand, die Titel »Heilige/r« oder »Selige/r« zu vergeben. Darüber hinaus regelte er das Verfahren der Heilig- bzw. Seligsprechung mit diesem Breve.

33 Röm 13,3.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

der Möglichkeit eines Skandals zu urteilen und sich anschließend womöglich auch in anderen gewichtigeren Belangen nicht mehr unterzuordnen. Auch wenn die Kirche in den »*materia facti*« nicht [98r] unfehlbar ist, so sind es die Autoren genauso wenig, weshalb sie sich respektvoll an die Kirche wenden und ihre Meinung einholen müssen, bevor sie die eigene veröffentlichen und allen kundtun. Hätten sie dies getan, so hätte man auch wenig sagen können, denn wenn man genau überlegt, so war der Hochmut des Geistes unter dem Vorwand, die Wahrheit zu erforschen, stets der Ursprung aller Häresien. Diese Autoren haben aber die Pflicht, sich der Kongregation gegenüber zu erklären.

Ferner sagte der Sekretär zu Pater Janning, der zu ihrer eigenen Verteidigung behauptet hatte, dass selbst die Häretiker ihre Arbeiten und Mühen loben und auf ein bestimmtes Schreiben des apostolischen Vikars von Holland verweisen würden, wonach diese Schriften notwendig seien. Doch bedarf es in diesem Zusammenhang größerer Klarheit, denn die Häretiker sind nur voller Lobes, weil die Autoren ihnen in die Hände spielen, wenn sie sagen, dass die Kirche falsche Wunder, Viten nie existierender Heiligen, Romane und ähnliches veröffentliche. [98v] Endlich können sich also die Häretiker rühmen, dass sich die Katholiken selbst nun ihrer Fehler bewusst seien und zugeben müssten, wie recht die Häretiker hätten. Deshalb muss man hier sehr genau überlegen, ob dieses Lob der Häretiker nicht verderblich für die Kirche ist und die Gläubigen nicht zu sehr empören wird.

Außerdem beziehen sich die genannten Autoren auf Häretiker, wenn sie auf bestimmte von Rom nicht anerkannte Heilige zu sprechen kommen, die allerdings einzeln verehrt werden. Damit wird die weitere Verehrung dieser Heiligen nicht verringert, sondern verstärkt.

[99r] Auch dieser Punkt muss ordentlich erklärt werden, denn wenn diese von einigen Heiligen sprechen, die von der Kirche bestätigt worden sind, müssen sie dafür nicht gelobt werden, wenn sie aber Heilige bestätigen, die die Kirche verworfen hatte und die aus den Martyrologien gestrichen worden sind, dann handelt es sich um einen sehr kühnen Angriff. Dazu gehört beispielsweise den Abbé Joachim[34] wieder einen Heiligen zu nennen und zu behaupten, dass sie dies aus dem Buch des Gregorio de Laude[35] hätten, das die Indexkongregation aber verboten hatte.

Sie könnten die Kongregation allerdings noch beschwichtigen, wenn sie sich beispielsweise nur auf die erste Sorte Heiligen beziehen würden. Der Sekretär weist aber zugleich darauf hin, dass sie hier einen sehr empfindlichen

34 Der Zisterzienser Gioacchino da Fiore war Abt des von ihm im späten 12. Jahrhundert gegründeten kalabrischen Klosters San Giovanni in Fiore.

35 Gregorio de Laude, Magni divinique prophetae beati Joannis Joachim abbatis sacri cisterciensis ordinis monasterii Floris et florensis ordinis institutoris hergasiarum alethia apologetica sive Mirabilium veritas defensa, Neapel 1660. Das Buch wurde 1662 »*donec corrigatur*« verboten, vgl. Bujanda, Index, S. 513.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Punkt berühren, denn sie müssen ihre Begründung jetzt sehr genau anführen, [99v] damit ihr Projekt die Unterstützung der Kongregation findet, denn obwohl sie gewusst hatten, dass die Kirche die Breviarien und Martyrologien bereits bestätigt hatte, wollten sie sich dennoch diesem Urteil nicht unterwerfen. Nun sind sie aber dem Ermessen der Kirche vollkommen unterworfen und das Verfahren gegen sie wird auch unter keinem Vorwand unnötig in die Länge gezogen. Die Erinnerung an den P. Le Tellier[36] ist immerhin noch frisch.

Darüber hinaus gibt es aber noch die Schwierigkeit, ob die bloße Überprüfung ohne Verbot ausreicht, um den Schaden abzuwehren, den diese Bücher verursachen würden, verbietet man sie nicht.

Die Jesuiten selbst hatten bereits Alexander VII. bedeutet, dass es sich um eine Korrektur der wahrscheinlichen Aussagen des Baronius handle. Damit wären die Jesuiten in ihrer Moral beleidigt, wenn nun die Gutachter alles korrigieren würden, das die Ehre der durch die ersten Bände bereits gekränkten Kongregation angreife. Sollte diese Korrektur allerdings nicht stattfinden, müsste man die Bände verbieten.

Hier sei allerdings gesagt, dass der P. Janning bei seinem Besuch bereits einem der Kardinäle dieser Kongregation mitgeteilt hatte, dass man beim Heiligen Venantius beispielsweise vom Gegenteil des bisher Erzählten ausgehen müsse. Der Pater war da also nicht demütig gekommen, sondern als Richter.

Deshalb hatte der Sekretär dem P. Janning nahegelegt, die ehrwürdigen Kardinäle detailliert zu informieren. Ob dies allerdings geschehen sei, kann der Sekretär nicht sagen, da er den Pater nicht mehr gesehen hatte. Der Sekretär möchte die ehrwürdigsten Kardinäle daran erinnern, dass die gesamte katholische Welt von dem Verfahren der Kirche und der Spanischen Inquisition gegen diese Bücher weiß, und dass sie auf das Urteil der Mutter Kirche wartet. Die Gläubigen wollen wissen, ob sie nun die gedruckten Breviarien und Martyrologien beiseitelassen sollen und an wen sie sich zu wenden haben, um frei von Fabeln und Romanen valide Aussagen in Heiligenfragen zu erhalten, an Rom oder an Papebroch, wenn dieser in Fragen der Dekrete unfehlbar ist. Nun ist es an den Kardinälen, endlich eine Entscheidung zu treffen, zumal der siebte Band bereits zum dritten Mal verhandelt wurde.

Deshalb muss der Sekretär alles, was die Kardinäle im Einzelnen sagen, genau verzeichnen, nur so ist ein baldiges Urteil möglich.

36 Michel Le Tellier hatte sich bereits mit einer Übersetzung des Neuen Testaments profiliert, die Aufmerksamkeit der Indexkongregation zog er allerdings mit einer Verteidigung der Jesuiten im Ritenstreit auf sich. Die Verhandlungen kulminierten letztlich in einem »*donec corrigatur*«-Verbot im Jahr 1694. Vgl. de Bujanda, Index, S. 536.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

3. Analyse

Es handelt sich hier um Notizen, die sich der Sekretär der Indexkongregation Bianchi flüchtig und ausschließlich für den eigenen Bedarf im Vorfeld der Sitzung gemacht hatte.

Das Papier fasst die Positionen der drei vorgetragenen Gutachten zusammen und eignet sich als Beispiel im Kontext dieses Bandes, einerseits weil darin eine zumindest in den rigoristisch geprägten Kreisen der Kurie, praktizierte katholische Selbstwahrnehmung zum Ausdruck kommt und andererseits weil es die Bilder diskutiert, die sowohl das »gelehrte Tun« der Bollandisten als auch die römische Reaktion darauf inner- und interkonfessionell generierten. Zentral ist, dass Bianchi jenseits der zahlreichen in den Gutachten angeführten Argumente vor allem auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung fokussiert und besorgt um Roms Zentralitätsanspruch innerhalb des Katholizismus sowie um das monolithische Erscheinungsbild als Konfession ein Verbot befürwortet.

Der Eigenlogik der Kongregation folgend, konzentriert sich Bianchi maßgeblich auf die Auswirkung, die dieser Band auf mögliche Leser unter den Gläubigen haben könnte. Zwar war es von Seiten der Kirche aus denkbar, sich durch die Beichte und durch die bisweilen notwendige anschließende Selbstanzeige von den Folgen eines schädlichen Buches zu befreien, doch vorrangiges Ziel war, die Gläubigen gar nicht erst in diese Situation kommen zu lassen. Dies war die Erklärung für den Index der verbotenen Bücher im gleichen Maß wie für die sich bei den verschiedenen Zensurinstanzen etablierenden Praktiken.

Aufgrund der gelehrten Leistung aber auch des Ansehens, das die Autoren der *Acta Sanctorum* selbst in den Reihen der römischen Purpurträger genossen, setzen Bianchis Ausführungen mit einem Lob auf die Bollandisten an, doch nur um unmittelbar danach deutlich zu machen, wie sehr jene sich an der normativen Ordnung der Kurie vergingen. Diese manifestiert sich auf liturgischer Ebene im *Martyrologium Romanum* und im *Breviarium Romanum*. Sowohl das täglich zu verlesende Märtyrerverzeichnis als auch das Stundenbuch wurden im Kontext des Trienter Konzils im päpstlichen Auftrag überarbeitet und anschließend ebenfalls päpstlich beglaubigt. Diese neuen Fassungen wurden in Druck gegeben und waren von katholischen Priestern weltweit zu benutzen[37].

37 Zum Entstehen und den verschiedenen Editionen des *Martyrologium Romanum* vgl. dazu Giuseppe Antonio Guazzelli, Baronio attraverso il *Martyrologium Romanum*, in: Ders. u.a., Cesare Baronio tra santità e scrittura storica, Rom 2012, S. 67–110, bes. S. 95–105. Zur komplizierten Sachlage bezüglich unterschiedlicher Martyrologien im Vorfeld des als *Martyrologium Romanum* akkreditierten Heiligenverzeichnisses

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Auch wenn in den *Acta Sanctorum* keine Streichungen vorgenommen worden waren, so war den in den einzelnen Dossiers zusammengetragenen Materialien sowie den Kommentaren doch zu entnehmen, ob die Bollandisten bestimmte Heilige tatsächlich in den Quellen haben nachweisen können oder nicht. Genau diese methodisch gewollte (gelehrte) Unsicherheit war es, von der Bianchi befürchtete, sie würde die Gläubigen verwirren. Aus kanonischer wie liturgischer Perspektive wäre es dringend erforderlich, den Gläubigen ein klares Set an Fakten und Regeln vorzugeben, das deren Glauben, Handeln und Leben definieren und strukturieren sollte. Indem aber einzelne Heilige hinterfragt wurden, gefährde dies die Autorität des Martyrologiums und zugleich der dahinterstehenden autorisierenden Kirche. Diese Autorisierung müsse aber zwangsläufig als Rechtsakt gelten, womit sie den Ereignissen – in diesem Fall den jeweiligen Heiligenviten – übergeordnet wird. Bianchi stellt deshalb auch das Recht über die faktische Basis, auf der es beruht. Seiner Logik folgend tritt die je nach allgemeinem Wissenstand stets aktualisierbare Ereignisgeschichte damit in den Hintergrund und müsste sich zwangsläufig der Autorität der Kirche beugen, auch wenn nachträgliche Revisionen sich als durchaus korrekt erweisen sollten.

Diese Suprematie des kanonischen Rechts und der liturgischen Ordnung über die Faktizität der Geschichte sei demnach der Garant einer gottgewollten Ordnung, deren Sicherung die Kirche und der Papst als oberster Richter übernehmen. Um dies zu bekräftigen, wird auf Deut 17,8–13 verwiesen, wonach ein von einem Priester bzw. Richter gefälltes Urteil und die Autorität dieser Person nicht infrage gestellt werden dürften, selbst wenn das Urteil auf falschen Tatsachen beruhe und der Richter einen Fehler begangen habe. Bianchis Argumentation zufolge müsste dies erst recht auf den direkten Nachfolger des Apostels Petrus und den Stellvertreter Jesu auf Erden zutreffen.

Gefährdet werde die so begründete päpstliche Autorität aber, wenn einzelne die Kühnheit besäßen, unter dem Vorwand, die Wahrheit – in diesem Fall die historische Wahrheit – zu suchen, auf die Fehlbarkeit des Richters zu verweisen. Die Argumentation verläuft stets mit Bezug auf Deut 17,8–12, denn die Kühnheit dessen, der hinterfragt, wird damit zur Auflehnung gegen Gott selbst ausgelegt. Ein solches Verhalten sei allein Hochmütigen möglich, die für sich beanspruchten, sich durch ihre Kritik an der Geschichte der Kirche über diese als Beschützerin der göttlichen Ordnung zu stellen. Die Wissbegierde des Menschen aber dürfe ein bestimmtes Maß nicht überschreiten,

vgl. ders., Early Printed Martyrologies in Italy (1486–c. 1584), in: Alison K. Frazier (Hg.), The Saint Between Manuscript and Print. Italy 1400–1600, Toronto 2015, S. 221–251, hier S. 221–224.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

sonst sei sie Gotteslästerung – Bianchi belegt dies mit dem Zitat aus Röm 13,3, das letztlich seit dem Mittelalter als Argument für die Zensur ins Feld geführt wurde[38].

Neben Hochmut wirft Bianchi den Jesuiten an dieser Stelle auch Heuchelei vor, zumal seiner Meinung nach allen bewusst sei, dass die Gesellschaft Jesu die eigene Hagiographie sehr viel großzügiger und unabhängiger von geschichtlichen Ereigniszusammenhängen betreibe. Demnach habe Ignatius von Loyola keine faktische Grundlage für eine Heiligsprechung, weil allseits bekannt sei, dass er keine nachweislichen Wunder vollbracht habe[39]. In seinem Fall würden die Jesuiten aber das Recht – in diesem Fall das Heiligsprechungsdekret Gregors XV. – über die Fakten stellen und auf die Macht des Gesetzes verweisen.

Viel gefährlicher als die von ihm angenomme Häresie der Autoren stuft Bianchi deren tatsächliche Konsequenz für die Gläubigen ein. Die von den Bollandisten hervorgerufenen Zweifel würden das Kirchenvolk dazu treiben, sich bei Unklarheiten bezüglich des Heiligenkalenders womöglich an Papebroch nach Antwerpen und nicht mehr an die päpstlichen Instanzen zu wenden. Der hochmütige Angriff auf die Suprematie des Papstes innerhalb der Kirche trüge so seine Früchte, weil die Gläubigen den Papst und seinen Verwaltungsapparat nicht mehr als oberste Entscheidungsinstanz in Glaubensfragen ansehen würden. Die seit Trient propagierte Einheit der Kirche unter römischer Herrschaft wäre damit aufgegeben. Indirekt macht er aber auch deutlich, dass die von den *Acta Sanctorum* angeregten Debatten darüber hinaus das gesamte Trienter Erbe, wie es in Rom gepflegt worden war, infrage stellen könnten.

Nachdem er das Vergehen der Jesuiten erläutert, geht Bianchi dazu über, Geschichtsschreibung als ekklesiologische und gelehrte Praxis zu diskutieren, wobei er sie nur im Bereich der Gelehrsamkeit zu verorten vermag, wenn sie auf keinen Fall kirchliche Belange berühre. Die Kirchengeschichte habe mit dieser Geschichte nichts zu tun, denn sie sei ausschließlich ein Mantel, eine äußere Stütze der Tradition und könne als solche nicht beliebig sich ständig verwissenschaftlichenden methodischen Innovationen unterworfen sein. Entsprechend wähnt er die Bollandisten wegen ihrer Arbeitsmethode als weitere Verästelung im Stammbaum der historiographischen Häresien des 17. Jahrhunderts. Prominent nennt er seinen Ordensbruder, den Dominikaner Noël Alexandre, und den Priester Jean de Launoy, beides intensiv rezipierte und in Rom kritisierte Autoren ihrer Zeit.

38 Vgl. hierzu besonders Thomas Werner, Den Irrtum liquidieren. Bücherverbrennungen im Mittelalter, Göttingen 2007, S. 180.
39 Zur Heiligsprechung des Ignatius von Loyola vgl. Miguel Gotor, I beati del papa. Santità, Inquisizione ed obbedienza in età moderna, Florenz 2002, S. 231–242.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

An die Arbeitsmethode knüpft Bianchi einen weiteren Aspekt seines Vorwurfs der Häresie: Konstitutives Element der Arbeit der Bollandisten war deren Eifer, möglichst disparate, weit verstreute Quellen zu sammeln und zu vergleichen. Ihre fundierte Aktenkenntnis fußte auf der starken Vernetzung ihres Ordens und auf der europaweit vorhandenen Bereitschaft, ihnen bis dahin unbekanntes Quellenmaterial zukommen zu lassen[40].

Diese breite Quellenbasis zieht aber besonders Bianchis Kritik an; da solche Dokumente aus den jeweiligen »Partikularkirchen« stammten, bisweilen zum damaligen Zeitpunkt unbekannte Ereigniszusammenhänge belegten und sie bisheriges historisches Wissen erweiterten oder sogar widerlegten, konnten sie also auch nicht als akkreditiert gelten. Damit musste ihre Benutzung wiederum als Akt der Häresie eingestuft werden.

Den Bollandisten wirft er vor, dass sie sich ihres Handelns vollends bewusst gewesen seien, sonst wäre Konrad Janning nicht Reue heuchelnd nach Rom gekommen, um die Kardinäle letztlich über die von ihm und seinen Mitstreitern erarbeitete Geschichte ihrer Kirche zu belehren. Auch dessen Argument, bei den *Acta Sanctorum* handle es sich um einen Eckpfeiler des katholischen Glaubens, der sich auch großen Ansehens bei calvinistischen und lutherischen Gelehrten erfreue, kann Bianchi nicht stehen lassen. Diese würden sich schließlich nur deshalb so sehr über die Bücher der Bollandisten freuen, weil sie ihnen in die Hände spielen und belegen würden, dass ihr Misstrauen gegenüber katholischen Heiligen durchaus begründet sei. Wo Janning interkonfessionelle Grenzen überwunden sah, will Bianchi sie wieder aufbauen, zumal er um die Wahrnehmung durch calvinistische und lutherische Gelehrte fürchtet. Hier wird sehr deutlich, wie unterschiedlich die jeweiligen Varianten katholischer Selbstwahrnehmung am Ende des 17. Jahrhunderts ausfielen. Doch geht es Bianchi nicht nur um die Wahrnehmung der Katholiken durch Nichtkatholiken, sondern fast noch mehr um die Bilder von Gelehrsamkeit, welche die Bollandisten von den von ihnen verehrten anderskonfessionellen Gelehrten entworfen hatten; während diese sich in einem gelehrten Dialog jenseits der Konfessionen befanden und Autoren anderer Konfession für deren akademische Leistung lobten und Verehrung zeigten, mussten solche schriftlichen Äußerungen in Rom zumindest als Insubordination wahrgenommen werden, zumal Bezeichnungen wie »*eruditissimus*« nur nach vorliegendem Nachweis tadelloser Katholizität benutzt werden durften[41].

40 Vgl. Sawilla, Antiquarianismus, S. 632–673 sowie Susanne Daub, Auf Heiliger Jagd in Florenz. Aus dem Tagebuch des Jesuiten Daniel Papebroch, Erlangen 2010, bes. S. 7–10. Vgl. darüber hinaus Markus Friedrich, Die Jesuiten. Aufstieg Niedergang Neubeginn, München u.a. 2016, S. 325.

41 Mario Infelise, Che di lui non si parli, in: Marie Viallon (Hg.), Paolo Sarpi. Politique et religion en Europe, Paris 2010, S. 349–368, hier S. 355.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Um seinen Worten Nachdruck zu verleihen, verweist Bianchi auch darauf, dass Details dieses Verfahrens – anders als üblich – nicht geheim waren, sondern dass das Wissen darüber sogar sehr weit verbreitet war, weshalb er dringend auf das Verbot pochte. In einem solchen Augenblick könne sich die Kongregation keine Schwäche leisten und den Eindruck von Zentralitätsverlust vermitteln. Deshalb schlägt er auch sofort eine schnelle Entscheidungsfindung durch die Kardinäle vor.

Diese Notizen befinden sich im gleichen Konvolut wie die Zusammenfassung der Sitzung. Von den acht anwesenden Kardinälen stimmte nur einer für ein Verbot, einer dagegen, zwei sprachen sich für ein »*donec corrigatur*«-Verbot aus, zwei weitere wollten die Autoren »*amicaliter*« mit den Korrekturen versehen, um eine stillschweigende Überarbeitung zu erreichen, und zwei waren letztlich dafür, die Entscheidung zu vertagen[42]. Einer dieser letzten beiden war Kardinal Albani. Während seines 1700 beginnenden Pontifikats versandete das Verfahren gegen die *Acta Sanctorum* einfach von einem Termin zum anderen. Was übrig bleibt, ist das Verbot eines Zusatzes zum *Propyläum* zum Monat Mai, und zwar des *Connatus Chronologico Historicus*[43], das auch Papebroch noch 1696 in einem schelmisch-empörten offenen Brief an den Papst empfohlen hatte[44]. Der siebte Band sollte allerdings weder kongregationsintern noch in den immer träger werdenden öffentlichen Debatten jemals wieder Erwähnung finden.

42 ACDF Index Prot. 57 (1697–1698), fol. 55r.
43 Daniel Papebroch, Conatus chronico-historicus ad catalogum romanorum pontificum cum praevio ad eumdem apparatu Godefridi Henschenii atque Petri Possini, As. Petro usque ad Paschalem II. de ductus ante tomum quartum de Actis Sanctorum Maii, in: Propylaeum ad Acta Sanctorum Maii, Antwerpen 1685–1688.
44 Badea, (Heiligen-)Geschichte, S. 391.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Maciej Ptaszyński

Der Konsens von Sendomir in der europäischen Irenik

Oder warum sich ein Berliner Theologe im 18. Jahrhundert für die polnische Reformationsgeschichte interessierte

1. Hinführung

Die Entstehung des im Jahre 1570 in Sendomir geschlossenen Konsenses (*Consensus Sendomiriensis*) ist eng mit der Geschichte der Reformation in Polen verbunden. Die neue Lehre fand im Königreich Polen schon in den frühen 1520er Jahren ihre Vertreter[1], aber erst nach 1548 fingen Prediger an, öffentlich ihre Überzeugungen anzukündigen und protestantische Traktate drucken zu lassen[2]. Die Adligen verweigerten die Abgabe des Zehnten und vergaben die Pfarreien kraft ihres Patronatsrechts an protestantische Prediger, die die Eucharistie unter beiderlei Gestalt öffentlich spendeten. Die immer zahlreicher werdenden Gemeinden begannen zusammenzuarbeiten und sich ab 1550 auf Synoden zu treffen. Im Rahmen der konsolidierend wirkenden Kirchenbildung entstanden drei getrennte Organisationen: die lutherische Kirche, die reformierte Kirche und die Kirche der Böhmischen Brüderunität. Die Unität, eine posthussitische Gemeinschaft, wurde nach dem Schmalkaldischen Krieg aus Böhmen vertrieben und ließ sich in Mähren und Polen nieder, wo sie schnell trotz relativ kleiner Ausmaße als ein Vorbild für die Kirchenorganisation fungierte[3].

Diese Prozesse waren mit einem Wandel der Machtkonstellation verbunden, denn nach der langen Regierung von Sigismund I. Jagiellon von 1506 bis 1548 bestieg sein Sohn Sigismund II. August den Thron, der seit 1544 in Litauen als Großherzog herrschte und in dieser Zeit deutliche Sympathie

1 Eine gute Einführung bietet: Natalia Nowakowska, King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization, Oxford 2018.

2 Maciej Ptaszyński, Reformacja w Polsce a dziedzictwo Erazma z Rotterdamu, Warschau 2018, S. 360–515. Die Beschreibung der Ereignisse der Reformation in Polen basiert auf dieser Monographie, deswegen wurden die Fußnoten hier stark reduziert. Die letzte Fassung des Aufsatzes entstand im Rahmen eines durch die Narodowe Centrum Nauki in Polen geförderten Forschungsprojekts (DEC-2018/31/B/HS3/00351).

3 Vgl. einführend: Craig Atwood, The Theology of the Czech Brethren from Hus to Comenius, University Park 2009; Maciej Ptaszyński, Between Marginalization and Orthodoxy. The Unitas Fratrum in Poland in the Sixteenth Century, in: Journal of Moravian History 14 (2014), S. 1–29.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

für die Protestanten zeigte. Am herzoglichen Hof waren kryptoprotestantische Prediger offiziell angestellt, die trotz der Proteste der katholischen Geistlichen ungestört in Wilna predigten. Direkt nach der Machtübernahme in Polen ermahnten Johannes Calvin und Matthias Flacius Illyricus den jungen König, sich eindeutig für die neue Lehre einzusetzen. Auf den Reichstagen (*Sejm*) von 1550, 1553 und 1555 verlangte ein erheblicher Teil des Adels die offizielle Anerkennung der protestantischen Kirchen und die Aufhebung der antiprotestantischen Edikte, die seit 1520 mehrmals verabschiedet wurden[4]. Während des Reichstags 1555 wurde dem König ein Glaubensbekenntnis vorgelegt, das eindeutig einen lutherischen Charakter hatte und stark an die *Confessio Augustana* angelehnt war[5]. Trotz aller Hoffnung gelang es den Protestanten nicht, den Erfolg von Augsburg 1530 zu wiederholen: Das adlige Glaubensbekenntnis geriet in Polen nach dem Reichstag in Vergessenheit und wurde nur auf Deutsch gedruckt.

Alle Verfolgungen wurden zwar eingestellt, aber der König weigerte sich, eine eindeutige Stellung zur Reformationsfrage einzunehmen. Angesichts dessen fand 1552 der protestantische Adel eine Kompromisslösung mit den katholischen Bischöfen: Die bischöfliche Jurisdiktion in Sachen der Häresie wurde temporär eingestellt. Diese Interimslösung, die ursprünglich für ein Jahr geplant war, wurde 1555, 1557 und 1563 vom König bestätigt sowie auf die Verweigerung der kirchlichen Abgaben erweitert, was generell die bischöfliche Jurisdiktion in allen weltlichen Angelegenheiten in Frage stellte. Die Aufhebung der Jurisdiktion über Häresie und Abgaben – also nicht etwa die Anerkennung der Rechtgläubigkeit eines protestantischen Glaubensbekenntnisses – war ein wesentlicher Baustein für den Religionsfrieden in Polen.

Angesichts dieser rechtlichen Freiräume und Unentschlossenheit des Monarchen entwickelten sich die drei großen Konfessionskirchen parallel und ungestört, trotz aller Bemühungen der katholischen Bischöfen und päpstlichen Gesandten, die allerdings auch nicht erfolglos waren[6]: 1550, 1557 und 1564 erhielten sie Edikte aus der königlichen Kanzlei, die direkt oder indirekt antiprotestantisch waren. 1564 übergab ein päpstlicher Nuntius dem König die gedruckten Beschlüsse des Konzils von Trient und im gleichen Jahr ließen sich auch die ersten Jesuiten in Polen nieder. Dank der institutionellen Kontinuität und der Kontrolle durch die römische Kurie überstand die katholische Kirche in Polen die schwersten Auseinandersetzungen um die Ver-

4 Überblick über die Edikte in: Nowakowska, King Sigismund, S. 173–190; dies., High Clergy and Printers. Anti-Reformation Polemic in the Kingdom of Poland, 1520–36, in: Historical Research 87 (2014), S. 43–64.

5 Ludwik Finkel, Konfesya podana przez posłów na sejmie piotrkowskim w r. 1555, in: KwHist 10 (1896), S. 276–285.

6 Als die beste Studie gilt immer noch: Henryk Wojtyska, Papiestwo – Polska 1548–1563. Dyplomacja, Lublin 1977.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

hältnisse zwischen den Kirchen und um ihre Beziehungen zum Staat. Nach zwei Dekaden der Regierung Sigismund II. Augusts starben bereits die ersten Gründer und Schützer der protestantischen Kirchen, deren Lage immer noch unsicher war und allein auf der Aufhebung der bischöflichen Jurisdiktion basierte. Auf dem Reichstag in Lublin 1569, wo wichtige politische Entscheidungen über die Polnisch-Litauische Union getroffen wurden, gehörte die Religionsfrage zu den unerledigten Angelegenheiten[7]. Am 8. August 1569 gestattete der König den Protestanten, einen Friedhof in Krakau zu gründen, und formulierte damit das erste Privileg, das die protestantische Konfession überhaupt erwähnte[8]. Fast gleichzeitig drückte der König aber in einer am 12. August 1569 gehaltenen Rede seine Sorge über die »Vielfalt der Religionen und die Unterschiede in der Auffassung der heiligen Christlichen Religion« aus[9]. Zu seinen Aufgaben gehöre, sich für die Einheit der Religion einzusetzen. Der wachsende Druck der katholischen Kirche und die rätselhaften Worte des Königs zwangen die Protestanten ihre Zusammenarbeit zu intensivieren. Eine der Sicherheitsstrategien der Protestanten, deren Reihen dünner wurden, war eine Fortsetzung des theologischen Dialogs und der organisatorischen Zusammenarbeit der Institutionen.

Die Berufung der Synode vom 9. April 1570 nach Sendomir, zu der alle drei Konfessionskirchen eingeladen wurden, war eine Antwort auf die mahnenden Worte des Königs. Am 13. April 1570 einigten sich dort, nach harten Verhandlungen, die Vertreter der Lutheraner, der Reformierten und der Böhmischen Brüderunität über ein Dokument, das ihren Konfessionen in theologischer Hinsicht die gegenseitige Anerkennung sichern und eine Zusammenarbeit ermöglichen sollte. Das Abkommen wurde geschlossen, obwohl die Verhandlungen aussichtslos zu sein schienen, da jede Kirche während der Synode ihre eigene konfessionelle Tradition verteidigte und darauf beharrte, dass diese allein als Grundlage der Verständigung fungieren sollte[10]. Die Lutheraner (vertreten durch Erasmus und Nikolaus Gliczner) beriefen sich auf Martin Luther und die *Confessio Augustana*. Die Reformierten hatten eine Übersetzung der *Confessio Helvetica Posterior* von Heinrich Bullinger vor der

7 Jozefat OHRYZKO (Hg.), Volumina Legum, Bd. 2, Petersburg 1859, S. 101.

8 Gedruckt in: Mariusz PAWELEC (Hg.), Kronika zboru ewangelickiego krakowskiego przez X. Wojciecha Węgierskiego, Krakau 2007, S. 64f.

9 Mihail Osipovič KOJALOVIČ (Hg.), Dnevnik ljublinskago sejma 1569 goda, Petersburg 1869, S. 634f.

10 Handschriftliche Protokolle der Synode befinden sich in: Národní muzeum (Prag), Fragm. 1 E b 1/3, Bl. 1r–38v (Synode von Sendomir); Bl. 39r–44r (Konsens von Sendomir). Sie wurden herausgegeben in: Maria SIPAYŁŁO (Hg.), Akta Synodów Różnowierczych w Polsce, 4 Bd., Warschau 1966–1997, Bd. 2 (1972), S. 272–301; eine neue Ausgabe in: Maciej PTASZYŃSKI, Concilium Sandomiriense 1570, in: Albeto MELLONI (Hg.), Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, Bd. 6, T. 7 [im Druck].

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Synode vorbereitet und wollten sie als ein gemeinsames Glaubensbekenntnis vorschlagen. Die Brüderunität zeigte sich sehr skeptisch gegenüber den Verhandlungen und schickte lediglich einen jungen Diakon als Vertreter zur Synode. Nur dank einer sehr geschickten Argumentation der Mitglieder der reformierten Kirche, die die Unterstützung der Brüderunität gewann, für »unsere polnische Konfession« plädierte und mit diesen Argumenten für eine Nationalkirche die Lutheraner unter Druck setzte, kam der Kompromiss zustande.

Das unterzeichnete Dokument setzte sich aus drei großen Teilen zusammen: Im ersten Teil drückte man die gegenseitige Anerkennung in »allen Hauptpunkten der Lehre« aus. Im zweiten Teil schlug man eine Kompromissformel des Artikels über die Eucharistie vor, worauf im dritten Teil die Grundrisse der Zusammenarbeit entworfen wurden: gemeinsame Kirchenvisitationen und Synoden, Interkommunion, Verbot der konfessionellen Polemik und der Bekehrung.

Das Dokument wurde von reformierten Theologen, namentlich Krzysztof Trecy und Jean Thenaud, vorbereitet, was sogar in den verwendeten Formulierungen sichtbar war: Das oft gebrauchte Pronomen »wir« bezieht sich fast ausschließlich auf die reformierte Kirche und das reformierte Bekenntnis wird als »unsere Konfession« bezeichnet. Die Eucharistieformel, die neben der Disziplinfrage das größte Problem bei der Verständigung darstellte, wurde in starker Anlehnung an die reformierte und böhmische Tradition formuliert: Man spricht nur von der »sakramentalen« und schweigt über die »körperliche«, »materielle« oder »substantielle« Präsenz des Leibes Christi[11]. Nach zähen Verhandlungen wurde zum Dokument hinzugefügt, dass der Eucharistieartikel aus der *Confessio Saxonica* auch anerkannt wird, d.h. aus einer 1551 entworfenen Fassung der *Confessio Augustana*, in der Melanchthon die Anwesenheit Christi »*in usu*« mit den Adverbien »*vere et substantialiter*« bezeichnete. Der Eucharistieartikel aus der *Confessio Saxonica* wurde nicht nur im Konsens erwähnt, sondern auch neben dem Abschnitt aus einem Eucharistietraktat von Theodor Beza zur polnischen Übersetzung von *Confessio Helvetica Posterior* hinzugefügt, die auf der Synode 1570 vorgelegt wurde und als *Confessio Sendomiriensis* (*Konfesja sandomierska*) gilt[12]. Trotz des Titels wurde das Glaubensbekenntnis weder von Lutheranern noch von der Brüderunität angenommen, sondern einfach als eine der Konfessionen akzeptiert, die in einem gemeinsamen *Corpus Doctrinae* gedruckt werden

11 Vgl. Hans Schwarz, Glaubensbekenntnis(se), VII. Reformationszeit bis 17. Jh. 3. Reformierte Bekenntnisse, in: TRE, Bd. 13, S. 423.

12 Jerzy Lehmann, Konfesja sandomierska na tle innych wyznań, Warschau 1937. Beim Traktat von Beza handel sich um: Confession de Foi Concernant la Sainte Cène Remise par Bèze et Farel, in: Fernand Aubert / Hippolyte Aubert (Hg.), Correspondance de Théodore de Bèze, Genf 1962–2017, 43 Bd., Bd. 2, S. 243–248.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

sollten. Im *Consensus* wurden jegliche Hinweise auf Kirchenväter oder Theologen sorgfältig vermieden, mit Ausnahme von Irenäus von Lyon und dessen Werk *Adversus Haereses*, womit man vielleicht an die Wittenberger Konkordie (1536) anknüpfte, die die gleichen Formulierungen verwendete.

Die Unterschreibung des Dokuments durch Vertreter der protestantischen Kirchen in Sendomir im April 1570 war der Anfangspunkt des langen Ratifikationsprozesses. Der Konsens musste noch von Synoden aller drei Kirchen anerkannt und bestätigt werden, was von Seiten der Lutheraner und der Brüderunität nicht unproblematisch war[13]. Die beiden Kirchen trafen sich im Mai 1570 auf einer Synode in Posen und setzten die Diskussionen aus Sendomir fort. Dabei wurde nicht nur die Eucharistiefrage aufgegriffen, sondern auch andere Themen wie etwa die liturgischen Gewänder, die die Lutheraner immer noch verwendeten, während die Reformierten und die Unität sie abschafften. Am 20. Mai 1570 unterzeichneten beide Kirchen den Konsens von Sendomir mit einem Anhang, der die Regeln des Zusammenlebens von Lutheranern und Unität definierte. Die Vorschriften führten auf, wie Konflikte vermieden werden sollten: Ein Prediger in einer fremden bzw. neuen Gemeinde solle sich an die gebräuchlichen Regeln und Gewohnheiten anpassen; zwei Geistlichen, die in der selben Kirche predigten, sollten sich um Eintracht bemühen; die Prediger sollten die Gläubigen von Angriffen auf die andere Konfession abhalten. Die Gläubigen der anderen Konfession dürften nicht bekehrt werden, könnten aber an der Eucharistiefeier anderer Bekenntnisse teilnehmen, wenn sie Zeugnisse aus ihrer Gemeinde vorlegten. Ohne Zeugnisse war die Interkommunion nur während der Reichstage, Synoden oder einer Reise gestattet[14]. Altgläubige Relikte, wie Exorzismen und Verehrung der Bilder oder Reliquien, sollten aufgehoben werden[15].

Trotz dieser erneuten Akzeptanz und Bestätigung rief der Konsens weitere Kontroversen hervor. Schon im Oktober 1570 beschwerten sich die Lutheraner, dass die Reformierten die Bestimmungen aus Sendomir brachen. Der Superintendent der lutherischen Kirche, Erasmus Gliczner, warf den Reformierten vor, dass sie ihr eigenes Glaubensbekenntnis (d.h. die polnische Übersetzung

13 Vgl. einen Überblick: Wilhelm Bickerich, Zur Geschichte der Auflösung des Sendomirer Vergleichs, in: ZKG NF 12, 49 (1930), S. 350–381.

14 Gottfried Smend (Hg.), Die Synoden der Kirche Augsburgischer Konfession in Großpolen im 16., 17. und 18. Jahrhundert, Posen 1930, S. 71 (»Utriusque partis ministri ad usum sacramentorum auditores ab altera parte venientes non admittant, absque testimonio pastoris illius, cuius propriae subiacent curae. Exceptis comitiis, synodo generali, aut forte aliqua peregrinatione«).

15 Ebd., S. 72 (»Ceremonias et ritus papisticos sensim auferendos et omnino reiciendos esse censemus, ut exorcismum, imagines idolatricas, sanctorum reliquias, usum superstitiosum candelarum, consecrationem herbarum, vexilla, cruces aureas et argenteas, ac his similia: ne per illa verbum dei profanetur, et ne antichristo patrocinari videamur«).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

von *Confessio Helvetica Posterior*) als ein gemeinsames Glaubensbekenntnis darstellten, obwohl – laut des Konsenses – alle drei Glaubensbekenntnisse zusammen in einem *Corpus Doctrinae* gedruckt werden sollten[16]. Gliczners Aufregung wurde wahrscheinlich durch das Verhalten der Reformierten auf dem Warschauer Reichstag im Mai 1570 verursacht, wo sie versucht hatten, die *Confessio Sendomiriesis* dem König zu überreichen. Ähnlich wie im Jahr 1555 mit dem lutherischen Glaubensbekenntnis des Adels und 1564 mit den gedruckten Bestimmungen von Trient wurde die Konfession vom König während einer privaten Audienz angenommen. Der Akt hatte also wieder keine öffentliche Wirkung, aber die Einreichung der Konfession wurde von den Lutheranern trotzdem als Vertrauensbruch angesehen. Jan Łasicki berichtete Heinrich Bullinger, dass Lutheraner schon über das Austreten aus der gerade geschlossenen Koalition nachdächten[17].

Als zwei Jahre später, im Juli 1572, König Sigismund II. August starb und der versammelte Adel die Sicherheitsregelungen und Garantien verbürgt sehen wollte, griff man nicht auf den *Consensus Sendomiriensis* zurück, sondern entwarf 1573 ein neues Dokument, die sogenannte *Warschauer Konföderation*[18]. Ähnlich wie die Kompromisse, die mit den Bischöfen Mitte des Jahrhunderts geschlossen worden waren, erwähnte die Konföderation kein protestantisches Glaubensbekenntnis, sondern fundierte den Religionsfrieden allein auf Basis der Standesprivilegien des Adels und mancher Städte. Die Aufhebung der bischöflichen Jurisdiktion und der Strafen für unorthodoxe Religionsüberzeugungen war eine Grundlage des Zusammenlebens unterschiedlicher Konfessionen[19].

Der Konsens von Sendomir blieb also allein ein Kompromissvorschlag unter den Protestanten, wobei er auch von ihnen auf den Synoden von 1571, 1573, 1576, 1578, 1582 und 1583 infrage gestellt und kritisiert wurde[20]. Eine

16 Ebd., S. 74 (»Żadne, mówi, Zgromadzenie z swoją Confessią śię wynośić nie miało, ale wszyscy społem się zjechawszy, mieliśmy spisać Corpus Doctrinae. Ale Bracia Cracovienses wynoszą się zswoją (od nas nie przyjętą, bo w niey wiele błędów) Confessią et jam fere pro Corpore Doctrinae obtrudunt, tak jakby była universalis Confessio wszystkich Kościołów Polskich, y waszych y naszych«).

17 Jan Łasicki an Heinrich Bullinger, Wittenberg 11.12.1570, in: Theodor Wotschke (Hg.), Der Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, Leipzig 1908, Nr. 433, S. 335f. (»ego superioribus diebus excurreram in maiorem Poloniam, ubi cum essem, intellexi Lutheranos Posnanienses nostris Cracoviensibus nonnihil subiratos esse, ita ut de rumpenda illa nuper inita concordia cogitarunt«).

18 Maciej Ptaszyński, Toleranzedikt, Wahlkapitulationen oder Religionsfrieden? Der polnische Adel und die Warschauer Konföderation, in: Kurt Andermann / Wolfgang Breul (Hg.), Ritterschaft und Reformation, Regensburg 2019, S. 255–269.

19 Maciej Ptaszyński, Das Ringen um Sicherheit der Protestanten in Polen – Litauen im 16. und 17. Jahrhundert, in: Christopher Kampmann / Ulrich Niggemann (Hg.), Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm, Praxis, Repräsentation, Bd. 2, Köln u.a. 2013, S. 57–75.

20 Vgl. Bickerich, Zur Geschichte.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Teilverantwortung dafür trugen die europäischen Prozesse der Konfessionalisierung, die vor dem Dreißigjährigen Krieg auch die protestantischen Kirchen immer weiter voneinander entfernten. Die lutherische Kirche in Polen lehnte zwar die »Konkordienformel« ab und die polnischen Reformierten weigerten sich, die *Harmonia Confessionum* zu unterschreiben[21]. Trotzdem fanden die konfessionellen Abgrenzungsprozesse in Polen ihre Anhänger und auch die Folgen der konfessionellen Ausdifferenzierung waren im Land spürbar. Innerhalb der lutherischen Kirche in Polen formierte sich eine Gruppe von Befürwortern der »Konkordienformel« (darunter Johann Enoch und Paul Gericke aus Posen sowie orthodoxe lutherische Prediger aus Danzig, Thorn und Elbing wie Benedictus Morgenstern und Simon Musäus), die auf der *Confessio Augustana* beharrten und alle Kompromissformeln aus dem Konsens ablehnten[22]. Einzelne lutherische Gemeinden (wie etwa Wilna 1578) wandten sich von dem Verständnis ab, manche (wie Pleszewo, Gniń und Posen) begannen wieder katholische Messgewänder zu nutzen. Sogar der mit der Lehre Philipp Melanchthons sympathisierende Erasmus Gliczner, der in Sendomir 1570 an der Vorbereitung des Konsenses beteiligt war und anschließend seine Autorität für dessen Verteidigung eingesetzt hatte, fing an, gegen den Kompromiss zu predigen und zu wirken. Auf einer Synode in Posen 1582 soll er sogar gesagt haben, dass ihm der Kompromiss aus Sendomir »wie ein Seil am Hals« sei, das er nicht los werden könne[23]. Die Anerkennung des Konsenses sollte endgültig 1595 auf einer Generalsynode aller protestantischen Konfessionen in Thorn durchgesetzt werden. Der Konsens erschien davor im Jahre 1592 endlich im Druck, und zwar in einer zweisprachigen Ausgabe (Polnisch und Lateinisch)[24]. Obwohl die Synode beschloss, dass jeder Pastor in Polen und Litauen mit einem Exemplar des Konsenses versorgt werden sollte, boten die Verhandlungen gleichzeitig eine Bühne für den heftigen Widerstand zweier lutherischer Pastoren aus Posen, die bereits

21 Die Ablehnung in: Sipayłło (Hg.), Akta Synodów Różnowierczych, Bd. 3, S. 29–31, 79f.; Smend (Hg.), Die Synoden, S. 83.

22 Michael G. Müller, Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557–1660), Berlin 1997, S. 76f., 88, 92, 96f., 103, 107; Heinrich Kleinwächter, Paulus Gericke. Deutscher Prediger Augsburgischer Konfession in Posen, in: Zeitschrift der historischen Gesellschaft für Provinz Posen 25 (1910), S. 219–244.

23 Smend (Hg.), Die Synoden, S. 88 (»Owa obaczyliśmy to, że Erasmus aliud heri, aliud hodie et postridie loquitur. A consens Sendomirsky że mu jest tak wdzięczny jako powroz na szyi, który sam tam zawiązał, że go zbyć nie może«). Wojciech Sławiński, Toruński synod generalny 1595 roku. Z dziejów polskiego protestantyzmu w drugiej połowie XVI wieku, Warschau 2002, S. 66f., 82; Bickerich, Zur Geschichte, S. 356–358, 370.

24 Consensus in fide et religione Christiana, inter ecclesias evangelicas Majoris et Minoris Poloniae, Magniq. Ducatus Lithuaniae et caeterarum Regni provinciarum [Thorn 1592].

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

erwähnten Paul Gericke und Johann Enoch, die den Konsens unter Berufung auf ihre Treue zur *Confessio Augustana* ablehnten[25]. Gericke wurde zwar aus der Synode entfernt und später seines Amtes enthoben, fand aber gleich eine Anstellung in Breslau. Enoch, der ebenfalls sein Amt verlor, bekam sofort eine Pfarrstelle in Łagiewniki. Als Erasmus Gliczner 1602 starb, war bereits klar, dass die Rolle des Konsenses als Verbindung zwischen den drei großen Kirchen zu Ende war.

Das Dokument blieb allerdings in Kraft, bloß seine Funktion änderte sich: Am Anfang des 17. Jahrhunderts lieferte es die Grundlage für die immer engere Zusammenarbeit der Reformierten mit der Brüderunität. Dabei wurden einzelne reformierte Kirchen in die synodale Struktur der Unität aufgenommen (lokale Kirchenunionen von 1615 und 1627) und immer mehr Geistliche der Brüderunität fanden in den reformierten Gemeinden eine Anstellung[26]. Schließlich wurden zwischen 1632 und 1634 Entscheidungen zur Vorbereitung einer neuen Bibelübersetzung sowie zur Vereinheitlichung der Liturgie und der Kirchenadministration getroffen[27].

Eine völlig andere Funktion hatte der Konsens außerhalb von Polen und Litauen. Sofort nach der Unterzeichnung wurde er in die europäischen Zentren der reformierten Theologie (Heidelberg, Zürich, Genf und Basel) geschickt, wo er mit Akzeptanz oder sogar Bewunderung aufgenommen wurde[28]. Den reformierten Gelehrten gab er eine Möglichkeit, eine gemeinsame theologische Front gegen Vorwürfe der Zersplitterung und Spaltung zu

25 SIPAYŁŁO (Hg.), Akta Synodów Różnowierczych, Bd. 3, S. 137 (»Ordinatus sum et promotus in confessione Augustana, illam solam teneo, Consensus autem praecipit omnes tres amplecti in constitutione Vladislaviensi, quaecum sit incondita mixtura et Samaritana unio, ego eam non possum probare«).

26 Ebd., Bd. 4, S. 310–312. Henryk GMITEREK, Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej. Połowa XVI – połowa XVII wieku, Lublin 1987, S. 146.

27 Henryk GMITEREK, Prowincje czy konfesje? Przyczynek do sprawy ujednolicenia obrządku w zborach kalwińskich i braci czeskich w XVII wieku, in: ORP 29 (1984), S. 145–153; ders., Problem unifikacji liturgii braci czeskich i kalwinów w Rzeczypospolitej XVI–XVII, in: Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio F 50 (1985), S. 93–116; Stanisław TWOREK, Starania o ujednolicenie obrządku kalwińskiego w Polsce w XVII wieku, in: ORP 16 (1971), S. 117–139.

28 Krzysztof Trecy an Heinrich Bullinger, Heidelberg 13.06.1570, in: AUBERT (Hg.), Correspondance de Théodore de Bèze, Bd. 11, Nr. 779, S. 163–167, hier S. 164 (»Hunc Ecclesiarum Helveticarum, Augustanarum, Valdensium, quae in Polonia et Lituania atque in Russia sunt, consensum, etsi multis, praesertim factiosis Flaccianis, non satisfacturum in omnibus arbitramur, non dubitamus tamen quin pii omnes hunc nobis gratulentur«); Girolamo (Hieronymus) Zanchi an Kleinpolen, Heidelberg 6.11.1570 in: WOTSCHKE (Hg.), Briefwechsel, Nr. 422, S. 328f. (»Summa haec est: Acquiescendum esse in ista facta compositione, nihilque praeterea pro hoc tempore tentandum; si qua vero urserit necessitas, Dominus vos in Spiritu Sancto congregatos, quid facto opus fuerit, condocefaciet«); Krzysztof Trecy an Johannes Wolf [1570], in: WOTSCHKE (Hg.), Briefwechsel, Nr. 441, S. 345f.; Josias Simler an Hieronymus Burzyński, Zürich 31.01.1572, in: WOTSCHKE (Hg.), Briefwechsel, Nr. 447, S. 347f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

gestalten. Theodor Beza und Heinrich Bullinger sahen in dem Konsens vor allem eine Anerkennung des reformierten Glaubensbekenntnisses von Seiten der Lutheraner. Sie befürchteten aber auch, dass die zu weit gehenden Zugeständnisse, die während der Verhandlungen in Sendomir angeboten wurden, zu einer neuen schismatischen Lehre entarten könnten[29]. Selbstverständlich bemerkten das auch viele Lutheraner im Reich und gerade deswegen waren ihre Reaktionen eher zurückhaltend. Krzysztof Trecy, der mit Exemplaren des Konsenses 1570 nach Westeuropa geschickt wurde, besuchte aber nicht nur die reformierten Gelehrten, sondern auch die lutherischen Universitäten von Wittenberg, Leipzig und Jena. Die offizielle Stellungnahme der Anstalten in Wittenberg und Leipzig war positiv[30], aber unter den Gnesiolutheranern in Jena, wie Tilemann Heshusius und Johannes Wigand, stieß das Dokument auf harte Kritik[31].

Das Dokument verlor bald an Attraktivität. Angesichts neuer politischer Ereignisse (darunter der Tod des Königs in Polen, die Bartholomäusnacht in Frankreich, die Verabschiedung der Warschauer Konföderation und die Wahl des französischen Kandidaten zum neuen König von Polen) musste das Abkommen, das in Polen einen rein pragmatischen Charakter gewann, abstrakt erscheinen und wie viele frühere Verständigungsversuche einen abgeschlossenen Charakter des innerprotestantischen Dialogs darstellen. Sowohl die Lutheraner als auch die Reformierten erstellten eigene *Corpora Doctrinae*:

29 Theodor Beza an Heinrich Bullinger, Genf 15.07.1570, in: Aubert (Hg.), Correspondance de Théodore de Bèze, Bd. 11, Nr. 789, S. 208–210 (»Magnum esse arbitror quod illi confessioni nostrae subscripserint, etiam si in peculiari consensu suas phrases retineat«); Bullinger an Beza, Zürich 18.08.1570, in: Ebd., Bd. 11, Nr. 797, S. 249–251 (»Ago gratias Domino, qui barbararum istarum gentium mentes huc perpulit, oroque Dominum ut illas confirmet. Thretium adhortatus sum, scriptis nuper literis ad ipsum, ut una cum aliis viris bonis pergat in opere Domini. Significavit praeterea vereri me ne retineant inter se concordiam, si pergant componere corpus doctrinae; mihi videri satis si in dogmatibus et ritibus satis in Confessione quoad summam explicatis perseverent, et quilibet pro gratia a Domino accepta, ad eam regulam Ecclesias sibi creditas doceat et regat. Non possem ego quoque per omnia Consensus verba probare, nisi eadem me teneret spes, quae te, fore ut cum tempore omnia in singula rectius intelligant«); Beza an Bullinger, Genf 27.08.1570, in: Ebd., Bd. 11, Nr. 800, S. 260–265 (»De Polonico consensu, idem atque tu prorsus sentio, et in eandem sententiam Thretio nostro rescripsi de illo novo doctrinae corpore, quod plane verreor ne vel non plane compingi posset, vel admodum monstrosum prodiret«).

30 Vgl. Die Stellungnahmen 21.06.1570 (Leipzig), 24.06.1570 (Wittenberg); Jaroslav Bidlo, Jednota bratrská v prvním vyhnanství, Prag 1909, Bd. 2, S. 169.

31 Krzysztof Trecy an Beza, Krakau 1.07.1570, in: Aubert (Hg.), Correspondance de Théodore de Bèze, Bd. 11, Nr. 795, S. 222–225 (»Caeterum consensum Ecclesiarum Polonicarum ei et Vigando ostendi, quem ubi percurrient, meros cothurnos esse dixerunt. Generalia nos tantum perstringere, crucemque fugere. Aperte enim Sacramentarios damnare, et cum Luthero per omnia in articulo de Coena Domini sentire debuisse. Hic illorum fuit sermo inter multa alia. Unde facile videre est, quale est hominis ingenium, hoc est malignum«).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Nach der Konkordienformel wurde von den Lutheranern das Konkordienbuch (1580) gedruckt, von den Reformierten dagegen die *Harmonia Confessionum*. Die polnischen Protestanten, die ihre Unterschriften unter die im Reich erschienenen *Corpora Doctrinae* verweigerten, warnten die Kurfürsten von Sachsen, Brandenburg und der Pfalz vor der Gefahr wachsender konfessioneller Unterschiede, für die der Konsens ein Heilmittel darstellen sollte[32]. Angesichts der fortschreitenden Konfessionalisierung am Vorabend des Dreißigjährigen Kriegs war der Konsens von Sendomir ein epigonales Echo des abgeschlossenen Kapitels der Religionsgespräche[33].

Interessanterweise erschien der *Consensus Sendomiriensis* zum ersten Mal 1586 im Druck, also in dem Moment, als der Konsens aus der Korrespondenz von Beza, Bullinger und Zanchi verschwand[34]. Obwohl der Text auf Latein ohne Angabe des Orts oder Druckers herausgegeben wurde, ist er mit Heidelberg verbunden, wo sich gerade eine irenische Bewegung entwickelte[35]. Er erlangte schnell eine relativ wichtige Rolle für die Entwicklung der Pfälzer Reformation, deren bekannten Vertreter – wie Zacharias Ursinus (1534–1583), Franciscus Junius (1545–1602) oder David Pareus (1548–1622) – zwar deutlich der reformierten Theologie zugehörten, aber für die Aufnahme eines Dialogs mit gemäßigten Lutheranern plädierten[36]. Das Interesse am Konsens aus Sendomir als ein Argument für die Möglichkeit einer theologischen Verständigung zwischen Reformierten und Lutheranern wuchs kurz

32 Der polnische Adel an Ludwig VI, Warschau 28.02.1578; Pastoren an Ludwig VI, Warschau 10.02.1578, in: Sipayłło (Hg.), Akta Synodów Różnowierczych, Bd. 3, S. 22–26. Beide Briefe wurden herausgegeben in: David Pareus, Irenicum sive De Unione Et Synodo Evangelicorum Concilianda Liber Votivus, Heidelberg 1614, S. 126–134. Die Briefe von Polen an August von Sachsen und Johann Georg von Brandenburg (Warschau 28.02.1578) wurden zitiert in: Theodor Wotschke, Erasmus Gliczner, in: Aus Posens kirchlicher Vergangenheit 6 (1917/1918), S. 1–73, hier S. 34; Arnold Starke, »Fraterna Exhortatio« (1607–1618). Eine Denkschrift der reformierten Kirche in Polen zur Einigung der evangelischen Kirchen Europas, Tübingen 1936, S. 135f.

33 Robert von Friedeburg, Luther's Legacy. The Thirty Years War and the Modern Notion of »State« in the Empire, 1530s to 1790s, Cambridge 2016.

34 Consensus sive concordia in fide et religione Christiana, s.l. 1586.

35 Wilhelm Holtmann, Irenik, in: TRE 16, S. 268–273; vgl. Howard Louthan, Irenicism and Ecumenism in the Early Modern World. A Reevaluation, in: ORP 61 (2017), S. 5–30; Howard Hotson, Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563–1648, in: Howard Louthan / Randall C. Zachman (Hg.), Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415–1648, Notre Dame, IN 2004, S. 228–285.

36 Vgl. Tobias Sarx, Franciscus Junius d.Ä. (1545–1602). Ein reformierter Theologe im Spannungsfeld zwischen späthumanistischer Irenik und reformierter Konfessionalisierung, Göttingen 2007, S. 275–286; Christiaan de Jonge, De irenische ecclesiologie van Franciscus Junius (1545–1602), Nieuwkoop 1980, S. 89–144; Hermann J. Selderhuis, Frieden aus Heidelberg. Pfälzer Irenik und melanchthonische Theologie bei den Heidelberger Theologen David Pareus (1548–1622) und Franciscus Junius (1545–1602), in: Güner Frank (Hg.), Konfrontation und Dialog. Philipp Melanchthons Beitrag zu einer ökumenischen Hermeneutik, Leipzig 2006, S. 235–257.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

nach der Jahrhundertwende, als 1605 eine deutsche Übersetzung erschien[37]. Gleichzeitig wurde ein altes handschriftliches Werk des Humanisten und engen Freunds Melanchthons, Joachim Camerarius (1534–1598) von dessen Sohn Ludwig Camerarius herausgegeben, der für die kurpfälzische Politik vor und nach dem Ausbruch des Krieges Mitverantwortung trug[38]. In dem Geschichtswerk sollte die Geschichte der böhmischen Brüderunität von Jan Hus bis zum Konsens von Sendomir erzählt werden[39]. Kurz danach entstand im Umkreis der Heidelberger Ireniker ein Werk, das schnell Ruhm unter den Friedensdenkern erlangte, und zwar Bartholomäus Bythners Traktat *Fraterna Exhortatio*. In der brüderlichen Aufforderung zum religiösen Frieden spielte der Konsens von Sendomir, insbesondere der zur Eucharistieauffassung geschlossene Kompromiss, eine zentrale Rolle[40]. Als die Krönung der pfälzischen Irenik gilt ein von David Pareus 1618 veröffentlichter Traktat, *Irenicum sive de unione […] liber*, der für eine friedliche Lösung des Zwists zwischen Reformierten und Lutheranern plädierte, die sich auf einer Generalsynode über die Grundartikel der Lehre verständigen sollten. Die *Confessio Augustana variata* könne als eine Basis für die Verständigung gelten und der Konsens von Sendomir beweise, dass dieses Ziel erreichbar sei[41].

37 Consensus, oder Christliche vereinigung in Religions und Glaubens sachen, Amberg 1605. Zu dem Drucker, Michael Forster (Forsterus, 1591–1622), vgl. Christoph Reske, Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet, Wiesbaden 2007, S. 17f. Über die Rezeption des Konsenses im Reich Hans Leube, Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie, Bd. 1: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland, Leipzig 1928, S. 192–256.

38 Über die Familie des Verfassers und Herausgebers und ihre Rolle in der Pfalz vgl. Friedrich H. Schubert, Ludwig Camerarius: 1573–1651. Eine Biographie, Kallmünz/Obf. 1955; Eike Wolgast, Ludwig Camerarius und die Politik der Kurpfalz vor und nach 1618. Zum Neudruck von Friedrich Hermann Schuberts Biographie über Ludwig Camerarius (1573–1651), in: HZ 299 (2014), S. 334–351; Christoph Strohm, Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk Heidelberger Juristen, in: Ders. (Hg.), Späthumanismus und reformierte Konfession. Theologie, Jurisprudenz und Philosophie in Heidelberg an der Wende zum 17. Jahrhundert, Tübingen 2006, S. 325–358.

39 Joachim Camerarius, Historica Narratio; De Fratrum Orthodoxorum Ecclesiis in Bohemia, Moravia, et Polonia, Heidelbergiae 1605. Das letzte Kapitel über den Konsens wird nur im Inhaltsverzeichnis erwähnt, aber nicht gedruckt; allerdings wurden manche Exemplare mit *Consensus, oder Christliche vereinigung* zusammengebunden. Es liegt die Vermutung nahe, dass die Werke zusammengedruckt wurden und als eine Einheit gedacht waren.

40 Bartholomäus Bythner, Fraterna & Modesta Ad Omnes Per Universam Europam Reformatas Ecclesias, Earumque pios ac fideles Moderatores ac Defensores, Pro unanimi, in toto Religionis Evangelicae negotio Consensu Inter Se Constituendo Exhortatio, Zürich 1722, S. 7, 44f., 72f., 86, hier v.a. S. 72f.; Starke, »Fraterna Exhortatio«, S. 204–207; Mariusz Pawelec, Bartłomiej Bythner starszy (ok. 1559–1629), Warschau 2008, S. 102f., 107–109.

41 Pareus, Irenicum, S. 120–125; Starke, »Fraterna Exhortatio«, S. 145; Günter Birkmann, Das Irenicum des David Pareus in theologiegeschichtlicher Sicht, Marburg 1971, S. 96–98.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Das Interesse für den Konsens ging sehr schnell über Heidelberg hinaus und das Dokument wurde – vielleicht zusammen mit den Traktaten und Briefen der Pfälzer – nicht nur im Reich, sondern auch in anderen protestantischen Gebieten Europas bekannt. Eine besondere Bedeutung gewann der Konsens in Frankreich, wo die Hugenotten während der Religionskriege mit Hilfe der protestantischen Herrscher im Reich rechneten und sich auch bemühten – insbesondere nach der Konversion von Heinrich von Navarra zum Katholizismus und seiner Krönung als Heinrich IV. – die gespaltenen Protestanten im Reich zur Zusammenarbeit zu bringen[42]. Das Beispiel des friedlichen Zusammenlebens in Polen und des in Sendomir geschlossenen religiösen Kompromisses war in der Gedankenwelt der französischen Diplomaten und Juristen präsent[43]. 1614 wurde der Konsens auf einer hugenottischen Synode in Tonneins als ein Beispiel des erfolgreichen Verständnis zwischen Calvinisten und Lutheranern vorgelegt[44]. Der konfessionelle Unionsentwurf wurde von Pierre du Moulin and Philippe Duplessis-Mornay vorbereitet und dem englischen König Jakob I. vorgelegt, der zu diesem Zeitpunkt selbst Pläne zur Abhaltung eines ökumenisches Konzil verfolgte[45].

Auf ähnliches Interesse stieß der Konsens von Sendomir in Brandenburg, wo die Beziehungen zwischen den Reformierten und Lutheranern nach dem Glaubenswechsel des Kurfürsten Johann Sigismunds (1613) höchst angespannt waren[46]. Dieser Glaubenswechsel wurde von den Theologen Chris-

42 Ruth Kohlndorfer-Fries, Diplomatie und Gelehrtenrepublik. Die Kontakte des französischen Gesandten Jacques Bongars (1554–1612), Tübingen 2009, S. 48–80, 144–161, 171–199; Mona Garloff, Irenik, Gelehrsamkeit und Politik. Jean Hotman und der europäische Religionskonflikt um 1600, Göttingen 2014, S. 49–60, 94. Vgl. auch Axel E. Walther, Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims, Berlin 2004, S. 141–145, 383–418.

43 Garloff, Irenik, S. 94, 220, 319.

44 Jean Aymon (Hg.), Tous les synodes nationaux des églises réformées de France, Den Haag 1710, Bd. 2, S. 61 (»Il seroit expedient que l' on mit devant eux, sur une Table, le Concordat des Eglises Polonaises, fait à Sendomir, l' Année 1570. & depuis renouvellé dans le Synode de Vladislau l' An 1581, afin qu' à leur Exemple nous nous servissions de tout ce quie peut contribuer à cette Union, en quoi ils meritent bien qu' on les imite«).

45 Mark Greengrass, Philippe Duplessis-Mornay, Jacques VI et Ier, et la réunion du christianisme 1603–1619, in: Hugues Daussy / Véronique Ferrer (Hg.), Servir Dieu, le Roi et l'État, Philippe Duplessis-Mornay (1549–1623), Paris 2006, S. 423–461; William Brown Patterson, James I and the Huguenot Synod of Tonneins of 1614, in: HThR 65 (1972), S. 241–270; ders., King James VI and I and the Reunion of Christendom, Cambridge 1997, S. 155–195.

46 Über die wachsende Rolle des Calvinismus am kurfürstlichen Hof vgl. Franz J. Burghardt, Zwischen Fundamentalismus und Toleranz. Calvinistische Einflüsse auf Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg vor seiner Konversion, Berlin 2012; Johannes M. Ruschke, Paul Gerhardt und der Berliner Kirchenstreit. Eine Untersuchung der konfessionellen Auseinandersetzungen über die kurfürstlich verordnete »mutua tolerantia«, Tübingen 2012, S. 36–46.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

toph Pelargus und Johannes Bergius (Berg) gegen die Kritik der lutherischen Prediger verteidigt. Zwischen 1613 und 1620 sollen 262 konfessionelle Streitschriften in Brandenburg ausgetauscht worden sein[47]. Wegen der scharfen Kritik am Konsens von Sendomir wurde ein Traktat vom Kurfürsten konfisziert und vernichtet[48].

Während der Wirren des Dreißigjährigen Krieges erlebte der Konsens zusammen mit den Schriften der Ireniker eine Renaissance. Immer dort, wohin deren Netzwerke hinreichten, wurde vom Konsens als einer Basis der Stärkung und Integration des protestantischen Lagers gesprochen. Ein dem pfälzischen sehr ähnliches Programm entwickelte der niederländische Gelehrte Hugo Grotius, der nicht nur eine pan-protestantische Union entwarf, die infolge einer Synode zustande kommen und die umstrittenen Lehrfragen (wie die Eucharistieauffassung) klären sollte. Er fügte auch das historische Beispiel des Konsenses von Sendomir in seine Beweisführung ein[49]: In einem Brief an Isaac Casaubon lobte Grotius den Konsens, der einen Beweis darstelle, dass eine friedliche Versöhnung der Konfessionen möglich sei[50]. Enorme Popularität hatte der Konsens auch im Korrespondenzkreis von Samuel Hartlib (1600–1662), der in Polen als Sohn englischer Migranten geboren wurde, aber sein Studium unter anderem in Herborn und Cambridge

47 So Michael BEINTKER, Vom Bekenntniswechsel Johann Sigismunds bis zum Edikt von Potsdam, in: Günter WIRTH (Hg.), Beiträge zur Berliner Kirchengeschichte, Berlin 1987, S. 44–63, hier S. 45.

48 Bodo NISCHAN, Prince, People, and Confession. The Second Reformation in Brandenburg, Philadelphia 1994, S. 130, 213f. Nischan gibt als Author den lutherischen Pastor Johann Heidenreich an, aber vielleicht geht es um Johannes Heinzelmann, vgl. RUSCHKE, Paul Gerhardt, S. 139.

49 Hugo GROTIUS, Ordinum Hollandiae ac Westfrisiae pietas, hg. v. Edwin RABBIE, Leiden 1995, S. 170f. (»Haec illa est ratio sanandae divulsionis quam Melanchthon toties commendavit, quam in colloquio Monpelgardiensi obtulit Beza, quam in Sendomiriano conventu secuti sunt Poloni protestantes tum qui Augustanam confessionem, tum qui alias magis probabant, quam ipse Sibrandus olim laudavit, antequam affectibus iudicium traderet«). Der Gegner von Grotius, Sibrandus Lubbertus, hat auf den Consens in der Einleitung zu seinen *Commentarii ad nonaginta novem errores Conradi Vorstii* (Franeker 1613) hingewiesen, gedruckt: Ebd., S. 427 (»Quid ita de Polonia, quae sicut Nobilium suorum fortitudine inter vicina regna caput extulit, ita sententiis variis de religione dissidens et in factionum studia propterea distracta concutitur nunc et affligitur miserrime«). Vgl. Michael BECKER, The Reception of Ordinum Pietas in the Palatinate, in: Grotiana 34 (2013), S. 62–90, hier S. 83–85; Florian MÜHLEGGER, Hugo Grotius. Ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung, Berlin 2007, S. 223, 321, 331, 339.

50 Grotius an Isaac Casaubon, [Den Haag 6.06.1612], in: GROTIUS, Ordinum, S. 445f. (»Atqui in Polonia anno MDLXX ecclesiae tres, una quae Helveticam, hoc est nostram confessionem sequitur, altera quae Augustanam profitetur, cuius sectatores composito in odium vocabulo Lutherani nuncupantur, tertia fratrum Bohemicorum in conventu Sendomiriensi testatae sunt palam in praecipuis christianae fidei capitibus optime sibi convenire«).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

absolviert hatte. Unter den Mitglieder von *Hartlib's Circle* wurde der Konsens zu einem festen Baustein der protestantischen Friedensprojekte[51].

Diese Entwürfe wurden interessanterweise auch in Polen rezipiert und werfen ein neues Licht auf die ihrerzeit bereits über ein halbes Jahrhundert gültige Kirchenunion zwischen den polnischen Reformierten und der böhmischen Brüderunität. Im Jahre 1636 beschloss eine reformierte Synode in Włodawa, die irenischen Pläne von John Dury zu unterstützen[52]. Anschließend wurden die Vorhaben des schottischen Irenikers auch von dem auf dem Reichstag versammelten Adel öffentlich gebilligt[53]. Dury war ein Freund von Hartlib, den er 1627 in Elbing traf, als er sich um den Friedensschluss zwischen Polen und Schweden bemühte, und engagierte sich mehrere Jahren an allen Fronten Europas für eine Einigung unter den Protestanten[54]. Auf Durys irenische Einsichten übte die Lektüre von Bythners *Fraterna Exhortatio*, in der der Konsens ein zentrale Rolle spielte, großen Einfluss aus[55].

Mit seinen Friedensvorschlägen lief Dury in Polen offene Türen ein, obwohl das Land – nach dem 1632 beendeten Krieg gegen Schweden – nicht mehr in den Dreißigjährigen Krieg involviert war und der polnische Monarch und Hof eindeutig auf der katholischen Seite standen. Umso mehr waren die polnischen Protestanten bereit, die Bemühungen ihrer Glaubensgenossen zu unterstützen und dadurch voraussichtlich die eigene Position im katholischen Land zu beeinflussen. Als führender Ireniker trat in Polen Johann Amos Comenius (1592–1670) auf: ein Mitglied der Brüderunität, das nach der Schlacht am Weißen Berg (1620) und der Rekatholisierung Böhmens nach Polen geflohen war. Während seines Aufenthalts in Polen sah Comenius zum einen den Konsens in der Praxis als einen Grundboden der Zusammenarbeit zwischen Reformierten und Brüderunität, zum anderen empfahl er ihn – als

51 Vgl. Paul Toussain an John Dury, 20.09.1633, in: Hartib Papers 5/53/12A (»Mihi hae sola pacem cum Lutheranis componendi ratio commodissima et tutissima videtur, ut exemplo Polonorum, syncretismus inter partes ineatur, et Lutheranis sua Confessio Augustana, nobis nostrae Confessiones publicae, sive Catechismus Heidelbergensis, sive Confessio Helvetica, cui omnes feré Ecclesiae externae subscripserunt, relinquantur«). URL: <https://www.dhi.ac.uk/hartlib/> (15.09.2018).

52 Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Ms. 590, Bl. 102–104 (»Concilium Viri Clariss. Dn. Johannis Duraei, jakoby w Polszcze do skutku przychodzić miało deliberatum fuit od Superintendentów«). Vgl. ebd., Ms. 592, Bd. 1, Bl. 19r.

53 Die Schrift Durys *Acclamatio panegiryca super coronatione Serenissimi Potentissimiq. Principis Vladislai IV* ist heute unbekannt, vgl. Daniel Ernst Jablonski, Historia consensus Sendomiriensis, Berlin 1731, S. 126–129; Robert Kołodziej, Pierwszy sejm z 1637 roku, Thorn 2004, S. 174, 259, 267, 276.

54 Hugh Trevor-Roper, The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation and Social Change, New York 1968, S. 231–235; Pierre-Olivier Léchot, Un christianisme »sans partialité«. Irénisme et méthode chez John Dury (v. 1600–1680), Paris 2011, S. 73–95.

55 Léchot, Un christianisme, S. 314f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wichtiges Mitglied der europäischen Gelehrtenrepublik – als ein Muster der panprotestantischen Koalition.

Die Pläne konkretisierten sich am Ende des Dreißigjährigen Kriegs dank des Ehrgeizes des polnischen Königs. Wladislaus IV. Wasa, ein pragmatischer Katholik, ließ sich von der Hoffnung verführen, am Ende des Krieges als unabhängiger Schiedsrichter aufzutreten. Er rief ein Religionsgespräch zusammen, an dem nicht nur die Lutheraner, Reformierten und die Brüderunität, sondern auch die Katholiken teilnehmen durften. Vor dem Gespräch organisierte die Brüderunität ein Treffen mit den Lutheranern und schlug den Konsens von Sendomir als Basis ihrer Kooperation während des Colloquiums vor[56]. Die Lutheraner lehnten den Vorschlag aber ab und bestanden darauf, ausschließlich die *Confessio Augustana invariata* zu nutzen. Um den Widerstand der Lutheraner zu überwinden, wandte sich Johann Georg Schlichting, ein adliger Führer der Unität, an die Universität in Wittenberg und an das Konsistorium in Dresden. Das Konsistorium verfasste eine sehr negative Antwort und lehnte den Konsens mit dem Vorwurf des Synkretismus ab. Aus Wittenberg wurde ein orthodox-lutherischer Pastor Johannes Hülsemann geschickt, dessen negative Haltung gegenüber dem Konsens ganz offensichtlich war[57]. Das Religionsgespräch, als *Colloquium Charitativum* bekannt, fand zwar 1645 in Thorn statt, seine Fruchtlosigkeit war aber unvermeidbar.

Nicht alle Lutheraner, die am Colloquium teilnahmen, waren dabei Gegner des Konsenses, den Hülsemann als synkretistisch und widersprüchlich zur *Confessio Augustana invariata* abgelehnt hatte. Nach Thorn kam Georg Calixt aus dem Reich, ein Professor der Helmstädter Universität, der sich schon einen Namen unter den Irenikern gemacht hatte. Calixt setzte eine Tradition seiner Universität fort, wo schon um die Jahrhundertwende eine bedeutende Auseinandersetzung um das Verhältnis zwischen der Vernunft und der Theologie stattgefunden hatte[58] und 1610 die erste Ausgabe von Johannes Arndts *Vier Bücher vom wahren Christentum* erschienen war[59]. Calixts Vorstellung

56 Hans-Joachim Müller, Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, Göttingen 2004, S. 274–279, 281, 283, 285–289; Maria Bečková, K Toruňskému »Colloquium Charitiativum«, in: Studia Comeniana et Historica 24 (1994), S. 143–148; Włodzimierz Dworzaczek, Schlichtyngowie w Polsce, Warschau 1938, S. 59–70, 153–158; Theodor Wotschke, Die Lutheraner Großpolens und das Thorner Religionsgespräch, in: Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen 31 (1936), S. 31–79.

57 Johannes Hülsemann, Widerlegung der Calvinischen Relation vom Colloquio zu Thorn, Leipzig 1646, S. 11.

58 Siehe: Markus Friedrich, Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600, Göttingen 2004.

59 Johann Wallmann, Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixts, in: ZThK 74 (1977), S. 344–370.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

von einer möglichen Versöhnung der Protestanten untereinander und sogar einer wiedergewonnenen Einheit des Christentums setzte eine Rückkehr zum *Consensus antiquitatis* der ersten fünf Jahrhunderte (*Unio quinquesaecularis*) voraus, aber in Thorn engagierte sich der Helmstedter Theologe für den *Consensus Sendomiriensis*[60]. An den gescheiterten Gesprächen nahm er dabei nicht auf der Seite der Lutheraner, sondern als Berater der Reformierten teil[61].

Der Friedensschluss von Münster und Osnabrück 1648 beendete nicht nur eine lange konfessionspolitische Auseinandersetzung, sondern bedeutete auch die rechtliche Anerkennung der reformierten Konfession im Reich. Die politische Zusammenarbeit zog aber keine Entspannung unter den protestantischen Theologen nach sich, was insbesondere wieder in Brandenburg und Preußen sichtbar war. Trotz der kurfürstlichen Verbote von Schmähreden und Polemik sowie der eingeführten Zensur theologischer Schriften griffen sich die reformierten und lutherischen Theologen immer wieder an. Kurfürst Friedrich Wilhelm I., der politisch mit den lutherischen Kurfürsten von Sachsen um die Führungsrolle im nach dem Westfälischen Frieden entstandenen *Corpus evangelicorum* rivalisierte, vertrat eindeutig die reformierte Seite: 1656 hob er die Ordinationsverpflichtung auf die Konkordienformel auf; 1662 wurde das Studium in Wittenberg untersagt; und schließlich wurden die aus Frankreich vertriebenen Hugenotten kraft des Edikts von Potsdam 1685 in Brandenburg aufgenommen[62]. Er schränkte auch die Beteiligung der lutherischen Landesstände an der Regierung ein, was eine Gegenreaktion der Stände verursachte:

> Die Stände forderten die Zusicherung der Freiheit von Ratswahlen, weitgehende Handelsprivilegien und wichtige Religionsgravamina. Dazu zählen sie die Geltung der FC [Formula Concordiae, Konkordienformel – M. P.] und der CA invariata, die Bestätigung ihrer Patronatsrechte, lutherische Lehrer für die Universität Frankfurt/ Oder und das Joachimsthalsche Gymnasium sowie die Aufsicht der Stände über das gesamte Kirchen- und Schulwesen[63].

60 Heinz STAEMMLER, Die Auseinandersetzung der kursächsischen Theologen mit dem Helmstedter Synkretismus. Eine Studie zum »Consensus repetitus fidei vere Lutheranae« (1655) und den Diskussionen um ihn, Waltrop 2005; Peter ENGEL, Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchung zur Theologie Georg Calixt, Göttingen 1976, S. 122–127, 132–135. Vgl. auch Georg Calixt (1586–1656) als Wegbereiter der Ökumene; Beiträge eines Studientags zum 350. Todestag am 30. Oktober 2006 im Predigerseminar Braunschweig, Wolfenbüttel 2007, S. 23–38, 57–74.

61 MÜLLER, Irenik als Kommunikationsreform, S. 411; Hermann SCHÜSSLER, Georg Calixt: Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums, Wiesbaden 1961, S. 122–131.

62 BEINTKER, Vom Bekenntniswechsel, S. 51–55; Martin LACKNER, Die Kirchenpolitik des Grossen Kurfürsten, Witten 1973, S. 111–201, 296–298.

63 RUSCHKE, Paul Gerhardt, S. 132f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Der Widerstand der lutherischen Theologen, der auch in Predigten mit scharfen Formulierungen zum Ausdruckt gebracht wurde (wie »besser papistisch als calvinistisch«[64] oder »so verdammen wir nun die Papisten, Calvinisten und auch die Helmstedter. Mein einem Worte: Wer nicht Lutherisch ist, der ist verflucht«[65]) war eine Verteidigung gegen die konfessionelle Politik des reformierten Herrschers, der mithilfe der irenischen Argumente und der Toleranzrhetorik seine eigenen Konfessionsprinzipien und die des Hofs durchsetzte. In den Debatten um die Toleranzedikte aus den Jahre 1662 und 1664 wie auch im Kolloquium zu Berlin / Cölln 1662–1663 spielte allerdings der Konsens von Sendomir keine bedeutende Rolle[66].

Samuel Strimesius (1648–1730) gehörte zu der immer größer werdenden Gruppe von Reformierten in Brandenburg[67]. Der Theologe kam in einer bürgerlichen Familie in Königsberg zur Welt, sein Vater stammte aber aus den Niederlanden und seine Mutter aus England. Nachdem er ein gutes Studium in Berlin, Frankfurt an der Oder, Cambridge und Oxford absolviert hatte, erhielt er 1672 in Frankfurt eine außerordentliche Professur für Philosophie, 1674 die ordentliche Professur, und bekam schließlich 1696 zusammen mit der Berufung zum Pastor primarius der Nikolai-Kirche die Theologieprofessur in Frankfurt. Während seiner ganzen Karriere profilierte er sich als Ireniker und unterstützte alle Bemühungen der Kurfürsten und des preußischen Königs, deren Gunst er genoss[68].

Die Schrift über den Konsens von Sendomir, deren Abschnitt hier abgedruckt wird, gehörte zu einer Reihe von Werken, die Strimesius dem Religionsfrieden und theologischen Versöhnungsversuchen gewidmet hatte. Er veröffentlichte nicht nur eigene Predigten und Traktate, sondern gab auch irenische Schriften seiner Vorgänger (darunter Bartholomäus Stosch und Conrad Bergius) heraus und übersetzte sie teils ins Deutsche. 1704 gab er den Konsens von Sendomir mit einer umfangreichen Einleitung und einem Kommentar heraus, womit er nicht nur sein Interesse für historische Argumentationen und die Tradition der europäischen Irenik belegte, sondern auch polemische und politische Ziele verfolgte.

Strimesius plädierte für den friedlichen Umgang der Protestanten miteinander wie auch für die gegenseitige Annährung der protestantischen Konfessionen, zu der es dank der Übereinstimmung im Hauptartikel des Glaubens

64 Vgl. Bridget HEAL, »Better Papist than Calvinist«. Art and Identity in Later Lutheran Germany, in: German History 29 (2011), S. 584–609.

65 RUSCHKE, Paul Gerhardt, S. 138f.

66 Ebd.

67 Jürgen SPLETT, Strimesius Samuel, in: Ders. / Lothar NOACK (Hg.), Bio-Bibliographien. Brandenburgische Gelehrte der frühen Neuzeit, Bd. 3, Berlin 2001, S. 512–528.

68 Fiammetta PALLADINI, Die Berliner Hugenotten und der Fall Barbeyrac. Orthodoxe und »Sozinianer« im Refuge (1685–1720), Leiden 2011, S. 20–40.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

kommen sollte. Diese irenische Haltung von Strimesius stimmte mit der Politik des jeweiligen brandenburgischen Kurfürsten und des Königs in Preußen überein. Diese Ausrichtung passte zur inneren Situation des bikonfessionellen Landes, wo der reformierte Hof und die reformierten Eliten gezwungen waren, eine tolerante Politik als *modus vivendi* mit dem lutherischen Adel einzuführen, und auch zur internationalen Politik Berlins, das versuchte, die protestantische Kräfte im Europa zu mobilisieren und ein Bündnis mit England zu schmieden: »Die Epoche zwischen 1688 und 1740 erweist sich […] als zentral für die Entstehung einer irenisch geprägten Anglophilie unter mitteleuropäischen Protestanten«[69].

Die irenischen Schriften von Strimesius, u.a. die Ausgabe des *Consensus Sendomiriensis*, gehören somit zur breiten Palette der Maßnahmen, die in Berlin unternommen wurden, um diese Politik zu realisieren. Dazu gehörte auch die Stellenpolitik am Berliner Hof, der sich bemühte, durch Verbindungen zur böhmischen Brüderunität in Polen die Ausstrahlungskraft der reformierten Konfession zu erweitern. Ab 1643/4 wurde der aus Schlesien stammende Bartholomäus Stosch (1604–1686) als Hofprediger berufen, der in Lissa durch böhmische Brüder ordiniert worden war und während seiner Amtszeit die Akten des Thorner *Colloquium Charitativum* herausgab[70]. Nach seinem Tod erhielt Daniel Ernst Jablonski (1660–1741) die Stelle des Hofpredigers in Königsberg, der nicht nur aus der Brüderunität stammte und ein Enkel von Johann Amos Comenius war, sondern auch während des Aufenthalts in Preußen eine Superintendentur in der Unität innehatte. Knapp dreißig Jahre nach Strimesius gab auch Jablonski den Text des Konsenses zusammen mit einer kleinen Geschichte seiner Entstehung heraus[71]. Jablonskis Einsichten zum Religionsfrieden lagen aber nicht nur in der Fortsetzung der irenischen Tradition des 17. Jahrhunderts, sondern v.a. in aufklärerischen Tendenzen begründet. In Berlin wurde Jablonski, u.a. Mitbegründer der Akademie der Wissenschaft und enger Freund von Gottfried Wilhelm Leibniz, zu einer der wichtigsten Figuren der Aufklärung[72]. Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke, die Schlüsselfiguren des Pietismus, der ebenfalls seinerzeit in Preußen blühte und zur Entschärfung der konfessionellen Auseinandersetzungen beitrug, gehörten nicht zu Jablonskis Freundeskreis[73]. Der Konsens

69 Alexander Schunka, Von der Irenik zur Anglophilie Großbritannien in der Kultur deutscher Protestanten (1688–1740). Habilitationsschrift, Stuttgart 2014, S. 14. Ich bedanke mich herzlich beim Verfasser für das Manuskript.

70 Jürgen Splett, Stosch, Bartholomaeus, in: Bio-Bibliographien, Bd. 2, Berlin 1997, S. 431–436; Ruschke, Paul Gerhardt, S. 120–122.

71 Jablonski, Historia, S. 185–195.

72 Vgl. Joachim Bahlcke / Werner Korthaase (Hg.), Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700, Wiesbaden 2008.

73 Johannes Wallmann, Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock, Tübingen 1995, S. 303f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wurde aber, auch über die Werke von Strimesius und Jablonski, von pietistischen Theologen oft rezipiert und als ein Argument gegen die lutherische Orthodoxie verwendet[74].

Die Geschichte der Rezeption des Konsenses von Sendomir spiegelt die Geschichte der europäischen Irenik wider. In deren Licht wurde die Polyvalenz dieses Dokuments deutlich dargelegt: Das Abkommen der polnischen Protestanten bedeutete sowohl eine gegenseitige Anerkennung der Konfessionen, einen theologischen Kompromiss, als auch eine organisatorische Zusammenarbeit, die gemeinsame Synoden, die Interkommunion der Gläubigen und sogar den Austausch von Geistlichen ermöglichte. Während in Polen der Konsens zu einer Grundlage der Kooperationen von Brüderunität und Reformierten wurde, wurde das Dokument in Europa als eine theologische Verständigung zwischen Reformierten und Lutheranern wahrgenommen. Manche Theologen (wie Beza und Bullinger) sahen im Konsens beinahe einen Beitritt der Lutheraner zum Reformiertentum; andere (insbesondere die philippistisch geprägten Reformierten) eine Chance auf Verständigung der protestantischen Konfessionen und eine Basis der politischen Zusammenarbeit; nochmals andere (wie die Helmstedter) sahen ein Beispiel, wie die theologischen Streitfragen der fundamentalen Glaubensartikel friedlich gelöst werden können. Für die Herrnhuter Brüdergemeine um Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf gehörte der Konsens zu den festen Bausteinen ihrer Tradition und war zugleich ein Versuch, sich als Augsburger Religionsverwandte darzustellen. Dagegen war der Konsens für die Pietisten eine Kritik der orthodoxen Lutheraner. In Heidelberg und Brandenburg hatte die Berufung auf den in Polen geschlossenen religiösen Kompromiss auch eine klare politische Bedeutung, die in der preußischen Politik des 18. Jahrhunderts immer deutlicher artikuliert wurde: In der Zeit von Friedrich II. von Hohenzollern (1740–1786) gehörte der Konsens zu den Bestandteilen der »negativen Polenpolitik«, die die polnischen Teilungen (1772–1795) mit dem Argument einer Verteidigung der unterdrückten Protestanten rechtfertigen sollten.

74 Siglind Ehinger, Glaubenssolidarität im Zeichen des Pietismus. Der württembergische Theologe Georg Konrad Rieger (1687–1743) und seine Kirchengeschichtsschreibung zu den Böhmischen Brüdern, Wiesbaden 2016, S. 117f., 190–192.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

2. Quelle[75]

Indem ich aber die Exempel und Beyspiele des unter den Protestanten theils ehemahls gamacheten/ theils annoch zu machenden Kirchen-Friedens [*Ↄ:C 8*] auffsuche und meinem Gemüth vorstelle/ recommendiret sich mir zuförderst/ zu einer recht angenehmen Gedächtnüß/ dasjenige/ so zugleich alle Protestanten zur gebührenden aemulation auffmuntern kan und soll/ und so da zugleich hergeholtet ist aus einem Königreiche/ welches beydes/ durch innerliche und äusserliche Zwitrachten/ heutiges Tages/ erbärmlich zurüttet ist/ und fast in letzten Zügen liget/ nemlich aus Sendomirischen consens, ein so vortreffliches Beyspiel des Protestantischen Kirchen-Friedens/ daß bißhero kein vollkomners/ noch daurhafftigers an den Tag kommen. Zwar sind wohl mehr/ welt-kündige Exempel der Protestantischen/ so wohl gesuchten/ als erlangten Vereinigung bekant/ welche in den Geschichten erwehnet worden/ beydes alte und denen Reformations-Anfängen nah-gelegene/ alß neuere und einheimische. Der ersteren gattung/ das Marpur[X*1*]gische/ An. 1529. das Wittebergische/ An. 1536. das franckfurtische/ Anno 1558. Der letzteren Gattung das Leipzigische An. 1631. und das Casselsche/ An. 1661. Aber es ist keines unter allen/ welches mit dem Sendomirischen/ der Vortreffligkeit und Dauerhafftigkeit nach/ in vergleichung treten könnte/ und daher ist dieses/ vor allen andern/ würdig zu schätzen/ welches/ wie allen Zeiten/ also vornehmlich der gegenwärtigen/ zur nachfolge dargestellet werde. Eben dis ist auch die Ursache/ warumb ich mir vorgenommen habe/ den bißher selten-gedruckten/ und daher wenig-bekandten Sendomirschen Consens, nicht allein aufs neue aufflegen zu lassen/ sondern auch mit einer deutschen Ubersetzung (bevor-ab weilen dieselbe von einem so wohl [X2] mir/ als dem Kirchen-Frieden wohlgeneigten Manne/ in faveur unserer Landes-Leute/ welche die Friedens-Anschläge hin und wieder treiben/ bittlich erlanget worden) zuversehen/ ja selbst in dieser Vorrede/ dessen Vortrefflichkeit klärer auszuführen/ und dieselbe von den Einwürffen der Fried-häßigen/ mit Gottes Hüffe/ zubefreyen. […]

Wann ich aber von einem Sendomirischen Consens rede/ so verstehe ich dadurch nicht bloß denjenigen Vertrag/ welcher stracks im Anfang zu Sendomir An. 1570/ den 14. April/ zwischen den Böhmischen/ Schweitzerischen und Augspurgischen Con[X3]fessions-Verwandten/ eingegangen worden/ dessen Verbindung allein darauff beruhet/ daß/ gleich wie die Augspurgischen Brüder bezeuget haben/ wie sie nemlich die Schweitzerischen und Böhmischen

75 Auszug aus der Vorrede zu: Consensus Sendomiriensis, ab Evangelicis, Augustanae, Bohemicae et Helveticae, confessionis sociis olim initus: cum praefatione nova, qua Perfectio hujus Consensus tam demonstratur, quam vindicatur, curante Samuele Strimesio, SS. Theol. Doctore et Prof. Ordin. ac Pastore primar. in Universitate et Ecclesia Francof., Frankfurt a.O. 1704.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Gemeinen und deren in Synodo producierete Confession, für rechtgläubig hielten; also hinwiederum eben dergleiche die Schweitzer und Böhmen von den Kirchen und Confessionen der Augspurgischen/ bekennet/ und mit gleichem affect der Christlichen Liebe ihnen begegnet; und daß beyderseits/ allem zänckischen Wesen/ Zerrüttungen/ und Streitigkeiten (wodurch der Lauff des Evangelii bis daher nicht ohne Argernüs vieler frommer christen gehämmet/ und noch dazu ihren Widersachern nicht geringe Gelegenheit zu lästern/ und der wahren Christlichen Religion zuwidersprechen/ an die Hand gegeben worden) den Abschied/ wie sie reden/ gegeben/ und zu einem gäntzlichen Stillstand gebracht/ so/ daß man sich beider[X4]seits verbunden/ ins künfftige mehr dem Frieden und der gmeinen Ruhe nachzujagen/ die Liebe gegen einander zu üben und einander/ zu Erbauung der Kirchen/ in der Brüderlichen Liebe/ Handreichung zuthun […].

Auch verstehe ich durch den Sendomirische[n] Consens allhie nicht denselben/ so sofern er/ auch noch in besangtem Jahre/ den 20. May zu Posen gut geheissen/ und in zwantzig Anmerckungen/ zu sein selbst Bestand und Bestätigung/ abgefasset worden ist; Sondern ich betrachte den Sendomirischen Consens in sejner gehörigen Weite/ daß ist mit allen seinen Declarationen und erfolgten Synoden, biß auf den Thorenschen/ und diesen auch mit eingeschlossen. Dann/ ob gleich der Sendomirische Consens, ans sich selbst betrachtet/ vollkommen genug ist/ wie Z. E. die Anfänge Christlicher Lehre/ denen Hebräern von dem Apostel übergeben/ an sich selbst vollkom[m]en waren/ ohngeacht der Apostel mit den Hebräern zu einer höhern Vollkommenheit fortzuschreiten bemühet [*X5*] war/ Hebr VI. 1. In dessen und weilen diese Consentirende/ in verschiedenen darauf erfolgten Versammlungen/ ihre Meynung so wohl von Glaubens-Sachen/ als christlicher Praxi, deutlicher ausgeführet/ und darüber einstimmig worden/ auch bey dieser ihrer Ubereinstimmung gewolt/ daß alle ihre Erklärunge und Erläuterunge/ vor so viele Theile der Sendomirischen Vereinigung solten gehalten werden; so würden wir ja von einem unvollkommenem zustümmeltem/ und sejner vornehmsten Theile beraubten Sendomirischen Consens reden/ wenn wir dessen Vollkommenheit allein aus dem/ was anfänglich zu Sendomir passiret ist/ beurtheilem wolten. So werden auch/ ausser dem/ alle Expositiones und Declarationes dessen/ darüber man zu Sendomir einig worden/ [*X6*] (bevorab wenn solche alle von besagten Sendomirischen Consenses Uhrhebern/ gethan worden sind)/ billig zum Sendomirischen Consens mitgerechnet/ und als ihm einverleibet gehalten: Ebener massen/ wie es billig ist/ daß die von Philippo Melancthone wiederholete/ obgleich zu Wittenberg und anderen Orthen gedruckte/ indessen die ursprüngliche zu Augsburg geschriebene und überreichte weiter erklärte Confession, vor die Augspurgische selbst gehalten werde/ mann sich auch desfals nicht zu kehren an die von einigen gemachte abgeschmackte und fast kindische Exception, als ob man das nicht könne die Augspurgische Con-

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

fession nennen/ die nicht/ den worten und Papier nach/ eben zu Augspurg beydes gemacht und übergeben wäre.

Betreffend aber die Vollkommenheit/ welche wir dem Sendomirischen Consens, als eine Eygenschafft beylegen/ so verstehen wir da[*X7*]runter nicht eine absolute und unbedündte Vollkommenheit, als ob man Sendomir in allen und ieden zur Christlichen Religion gehörenden sachen/ vom grösten biß zum kleinsten; oder auch in allen Gedancken und Worten/ womit dieselbe entweder begriffen oder ausgesprochen werden müssen/ völlig übereingestimmet hätte: Sondern ich verstehe (1.) Eine Limitirte und gemäßigte Vollkommenheit/ welche wohl in ansehung der Glaubens- und Lebens-Sachen/ auf deren vornehmste allein/ sie sich erstrecket/ als in ansehung der von ihnen geführten in der That übereinkom[m]enden Meynungen/ und gleich-gültigen worten/ ihre gewisse Schrancken hat. In welchem Verstand der Apostel besiehet/ daß man durchgehendes einerley Rede führen/ und fest aneinander halten soll in einem Sinn und in einerley Meynung/ 1. Cor. I. 10. Man kan auch nicht sagen/ daß auf eine andere Weise die Apostel selbst beydes unter einandern/ und mit Christo/ oder auch [*X8*] Gott mit ihm selbst in den Canonischen Büchern des alten und Neuen Testaments/ vollkommen überein kom[m]e. (2.) Verstehe ich eine vergleichliche Vollkommenheit/ bey welcher andere Protestantische Consense alle/ wan[n] sie mit dieser verglichen werde[n] zu kurtz kom[m]en: Nachdemahlen der Sendomirische die andern alle übertrifft/ und wie etwa die Cypressen über die Sträuche/ also auch er über die andern Consense alle/ sejner Vollkommenheit nach/ das Haupt/ nicht weniger empor hebt; auch vor allen/ einen grössern und zur Nachvolge kräfftiger-anreitzenden Glantz von sich giebt/ als etwa der Mond/ denen andern sternen allen/ an Klarheit überlegen.

3. Analyse

In der Einleitung zu seiner Ausgabe und Übersetzung des Konsenses von Sendomir legt Samuel Strimesius eine Deutung sowie die Gründe dar, die ihn dazu bewegten, das Dokument herauszugeben. In seiner Motivation wird insbesondere der Gegenwartsbezug bemerkbar: Der Konsens sei in Brandenburg wenig bekannt, sollte aber wegen konfessioneller Streitigkeiten von außerordentlicher Bedeutung sein. Stimesius spricht damit die bikonfessionelle Lage Brandenburgs-Preußens an, aber nicht etwa, um sie zu beschreiben, sondern mit einer klaren Zielsetzung. Der Kampfbegriff »Fried-häßige«, die sich eindeutig auf lutherische Gegner von Strimesius bezieht, entblößt die polemischen Intentionen des Verfassers.

Der Konsens wird vom Verfasser in den Kontext der Religionsgespräche im Reich gesetzt: von Marburg (1529) über Wittenberg (1536) bis Leipzig

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

(1631) und Kassel (1661). Im Gegenteil zu diesen weltbekannten Versuchen sei der beinahe vergessene Konsens von Sendomir ein gelungenes Projekt gewesen, das von den Teilnehmern akzeptiert und mit Leben gefüllt worden sei. Das Bild des verlernten Konsenses wird vor dem Hintergrund des gefallenen Polens dargestellt. Das Land gehe »durch innerliche und äußerliche Zwitrachten« zugrunde. Mit der innerlichen Krise spielte Strimesius auf ein ganzes Bündel von Ereignissen und Prozessen an, die sich vielleicht als Teilaspekte der Krise des 17. Jahrhunderts beschreiben lassen. Diese Krise umfasste nicht nur die Institutionen (etwas die Unfähigkeit des Sejms, Entscheidungen zu treffen, oder die Bildungskrise), sondern auch einen Mentalitätswandel, der sich in einem Zerfall der alten Rechts-, Normen- und Wertesysteme ausdrückte, wodurch auch der auf Ständeprivilegien basierende Religionsfrieden zuerst gefährdet und dann schrittweise außer Kraft gesetzt wurde[76].

Mit der äußerlichen Krise bzw. Zwietracht meinte Strimesius vor allem neue Kriege zwischen Polen und Schweden. Der in Polen als König regierende August II., Kurfürst von Sachsen, hatte eine Allianz mit Peter dem Großen gegen Schweden geschlossen, beide Monarchen wurden aber von der schwedischen Armee geschlagen. Um die Lage in Polen zu destabilisieren, unterstützte Karl XII. von Schweden einen Gegner Augusts II., Stanisław Leszczyński, in seinen Bemühungen, die polnische Krone zu erlangen. Als August II. im Januar 1704 vom oppositionellen Adel abgesetzt wurde, wurde Leszczyński dank schwedischer Hilfe zum neuen König gewählt, was das Vorspiel zum Bürgerkrieg in Polen war[77].

Im zweiten Teil der Vorrede präzisiert Strimesius, wie er den Konsens von Sendomir eigentlich versteht. Überraschenderweise behauptet er, dass der im April geschlossene Kompromiss, der seines Erachtens in einer gegenseitigen Anerkennung der Bekenntnistexte bestehe, genauso wichtig sei wie die im Mai desselben Jahres in Posen angenommenen pragmatischen Festlegungen und alle anderen Ergänzungen, die zwischen 1570 und 1645 vorgenommen wurden. Mit anderen Worten sei die Geschichte der Auslegung und Implementierung des Konsenses genauso wichtig wie der Buchstabe des Dokuments. Diese Behauptung hatte auch eine polemische Spitze: Im April 1570 einigten sich Vertreter aller drei Konfessionen in Sendomir, wobei die Lutheraner sich in den späteren Debatten immer stärker davon distanzierten.

76 Vgl. Hans-Jürgen Bömelburg (Hg.), Polen in der europäischen Geschichte, Bd. 2: Frühe Neuzeit. 16. bis 18. Jahrhundert, Stuttgart 2017, S. 443–676.

77 Frank-Lothar Kroll / Hendrik Thoss (Hg.), Zwei Staaten, eine Krone. Die polnisch-sächsische Union 1697–1763, Berlin 2016.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Als eine Basis der Verständigung mit den Lutheranern nennt Strimesius die *Confessio Augustana variata* (CAvar), d.h. eine von Philipp Melanchthon bearbeitete Fassung des Augsburger Glaubensbekenntnisses. Die CAvar wurde kurz nach ihrer Entstehung von Johannes Calvin und im Laufe des 16. und 17. Jahrhunderts von vielen Reformierten anerkannt, von den sogenannten Gnesiolutheranern aber abgelehnt[78]. Ganz im Sinne der Polemiken des 16. Jahrhunderts nennt Strimesius das Glaubensbekenntnis »weiter erklärte Confession«, weil der Begriff *variata* (d.h. veränderte) als ein Hinweis auf eine Abweichung von der rechten Lehre verstanden werden könne.

Strimesius' Werk, das eine kommentierte Wiedergabe und eine deutsche Übersetzung eines der berühmtesten Dokumente der protestantischen Irenik der frühen Neuzeit beinhaltete, hat eine klar polemische und eine vielleicht weniger evidentere politische Ausrichtung. Der Verfasser knüpfte damit nicht nur an eine Episode der polnischen Geschichte an, sondern auch an die Tradition der pfälzischen und der Helmstedter Irenik, die in Brandenburg-Preußen im 17. und 18. Jahrhundert eine besondere Funktion hatte. Für Strimesius war es ein Mittel, gegen Lutheraner zu polemisieren und gleichzeitig die Politik des Berliner Hofes als tolerant und weltoffen zu loben.

78 Ruschke, Paul Gerhardt, S. 69.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Maren Bienert

Das 17. Jahrhundert als Gegenstand theologischer Wahrnehmung

Albrecht Ritschls Geschichte des Pietismus (1880–1886)

1. Hinführung

Die Theologie- und Dogmengeschichte[1] perspektiviert die Gegenwart des Protestantismus als Gewordensein. Sie tut dies im 19. Jahrhundert in der Annahme, sich durch die Rekonstruktion der eigenen Geschichte nicht zuletzt Orientierung für gegenwärtige Gestaltungsaufgaben zu verschaffen. Selbst- und Fremdwahrnehmung gewinnen so ihr Profil durch das Wechselspiel und Ineinanderliegen von historischer Arbeit und Gegenwartsdeutung.

Die Theologiegeschichte dokumentiert folglich nicht nur unterschiedliche historische Wahrnehmungen von Frömmigkeitskultur und Theologie, sondern ebenso ein Spektrum von programmatisch gesättigten Christentums-, Protestantismus-, Luthertums-, Reformiertentums- und Katholizismusdeutungen ihrer Autoren. Schon in dieser Zusammenschau wird deutlich, wie unverzichtbar der Begriff und Befund der Konfession für diese theologische Disziplin ist. Besonders für die theologische und theologiegeschichtliche Wahrnehmung des 17. Jahrhunderts lässt sich sagen, dass sie schwerlich anders denn als Konfessionswahrnehmung betrieben wurde. Für den Kontext der einschlägigen Beiträge wird dies auch deshalb kaum überraschen, da im 19. Jahrhundert die Konfessionalität sowie die mit ihr zusammenhängenden theologischen und politischen Interessen zwar freilich einen anderen Zuschnitt hatten als im 17. Jahrhundert – irrelevant waren sie jedoch keines-

1 Über Ritschl und dessen Beitrag zur Dogmengeschichte informiert Martin Ohst, Ritschl als Dogmenhistoriker, in: Joachim Ringleben (Hg.), Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium (Göttingen 1989), Göttingen 1990, S. 112–130. Theologie- und Dogmengeschichte werden terminologisch bei Ritschl »wesentlich synonym« verwendet. Ebd., S. 112. Dass für Ritschl zur »Identifizierung eines Frömmigkeitsstils und zwar im umfassendsten Sinn des Wortes« stets neben der Dogmengeschichte auch »die allgemeinen Entwicklungen, insbesondere auf dem Felde der Kulturgeschichte« zu ihrem Recht kommen müssen, betont Ulrich Barth, Das gebrochene Verhältnis zur Reformation. Beobachtungen zum Protestantismusverständnis Albrecht Ritschls, in: Martin Berger / Michael Murrmann-Kahl (Hg.), Transformationsprozesse des Protestantismus. Zur Selbstreflexion einer christlichen Konfession an der Jahrtausendwende, Gütersloh 1999, S. 80–99, hier S. 83f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

wegs. Mit Wolfgang Trillhaas kann man an »das konfessionelle Reizklima jener Jahre«[2] erinnern. Konfessionelle Erhebungen, Zuschreibungen, Abgrenzungen und nicht zuletzt eben auch Historisierungen gehören – mindestens für diesen Zeitraum – zum kennzeichnenden Umgang mit dem eigenen Gewordensein und den eigenen Ausrichtungsanliegen des Protestantismus. Selbst ein theologisches Ignorieren der Kategorie Konfession darf im 19. Jahrhundert in zahlreichen Kontexten als aussagekräftig angesichts der Konfessionsdebatten gewertet werden. Und wer im 19. Jahrhundert beispielsweise von Protestantismus (und nicht von Luthertum oder Calvinismus) spricht, lässt damit etwas Programmatisches erkennen.

Wahrnehmung lässt sich auch perspektivieren durch die Frage, welche Quellen und Autoren Beachtung finden. Denn weder aus historiographischem noch aus programmatischem Interesse ist es belanglos, ob neben den einschlägigen, im engeren Sinne theologischen Arbeiten (z.B. Dogmatiken) auch Predigten, Lieder, Gutachten usw. berücksichtigt werden oder nicht; sowie, welche Autoren und Frömmigkeitsspektren untersucht werden. Theologiegeschichte kommt – einmal zugespitzt formuliert – so oder so zu stehen als Austragungsort konfliktgeprägter Wahrnehmungen.

Wendet man sich nun der Konkretisierung dieser Beobachtungen zu, empfiehlt sich als eine Möglichkeit zur Illustration die *Geschichte des Pietismus* (3 Bände, 1880–1886) von Albrecht Ritschl (1822–1889). Von der Exegese des Neuen Testaments herkommend, arbeitete Ritschl vor allem theologiehistorisch, dogmatisch und ethisch. Sein einschlägiges theologisches Programm hat zeitlebens und in den nachfolgenden Theologengenerationen Anhänger wie Kritiker gefunden[3], seine Konzentration auf die produktive Zusammenschau von Religion und Sittlichkeit (»Reich Gottes«[4]) vermochte ebenso zu polarisieren wie seine Gotteslehre, die rigoros Gott als Liebe vorstellig zu machen bestrebt war. Die christliche Gemeinde[5] blieb ihm dabei – bei aller Fokussierung des religiösen Individuums – unverzichtbarer Entfaltungshorizont seiner »Grundanschauung des Christentums«[6]. Diese Grundpfeiler seines Programms sind strikt christologisch begründet. Das Interesse an dem

2 Wolfgang Trillhaas, Albrecht Ritschl im Echo seiner Epoche, in: Ringleben (Hg.), Gottes Reich und menschliche Freiheit, S. 144–154, hier S. 150.

3 Hierüber orientiert Trillhaas, Albrecht Ritschl im Echo seiner Epoche.

4 Vgl. zu Ritschls Konzeption des Reichs Gottes Johannes Zachhuber, Zwischen Idealismus und Historismus. Theologie als Wissenschaft in der Tübinger Schule und in der Ritschlschule, Leipzig 2016, S. 243–284.

5 Ritschls Kirchenbegriff, der umsichtig in Ritschls Terminologie von Gemeinde und Reich Gottes einzuzeichnen ist, reflektiert Arnulf von Scheliha, Protestantismus und Kirche. Albrecht Ritschls ekklesiologische Interpretation von Schleiermachers Wesensformel, in: Ders./Markus Schröder (Hg.), Das protestantische Prinzip. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff, Stuttgart 1998, S. 77–101.

6 Christine Axt-Piscalar, Einleitung der Herausgeberin, in: Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion. Studienausgabe nach der 1. Auflage von 1875 nebst

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Ausweis einer dem christlichen Glauben charakteristischen sittlichen Perspektive macht manche Nähe zu Kant ebenso wenig zufällig, wie es die Distanzierung von gewissen Spielarten des Luthertums gewesen ist[7]. Dabei, so wird auch die *Geschichte des Pietismus* zeigen, favorisiert Ritschl eine Frömmigkeitskultur, die von devoter Selbstzermürbung und im Effekt weltflüchtiger Selbstbeschauung größten Abstand nimmt und sich stattdessen unaufgeregt vom Bewusstsein der Versöhnung mit Gott her der Gestaltung der Welt zuwendet. Dabei spielt der Begriff des Berufes für die Erfassung christlicher Existenz und Aufgabe eine ausschlaggebende Rolle, insofern von Ritschl ausgehend von seiner Reformationsdeutung »alles, was Christus ist und was er für uns getan hat, sein Wesen wie sein Werk im Gedanken des ›Berufs‹ zusammengefaßt wird«[8].

Die *Geschichte des Pietismus* Ritschls bietet als Historisierung einer dem Autor zutiefst unliebsamen theologischen Prägung, dem Pietismus, einen aufschlussreichen Einblick in die Wahrnehmung von Konflikten, die in der Darstellung gerade über die Konfession ihren Ausdruck finden.

> Keine Art von innerer Dramatik – Buße, Bekehrung und Heiligung – und was damit zusammenhängt, interessiert Ritschl, und er wird, indem er eine ebenso subtile wie tendenziöse »Geschichte des Pietismus« schreibt, zum Verteidiger des Protestantismus gegen alle katholischen Einflüsse und Tendenzen, mögen sie noch so verborgen sein. So flattert – könnte man sagen – das Banner des spätbürgerlichen Protestantismus vom Turm des Ritschlianismus […][9].

Mit Konfession ist für Ritschl folglich mitnichten eine rein beschreibende Begrifflichkeit anzutreffen, vielmehr stellt sie ein hochgradig geltungsbezogenes begriffliches Instrument dar. Konkret: In der Klärung dessen, was Pietismus ist, wird auch das Verhältnis von lutherisch, reformiert und katholisch erhoben. Dabei nimmt er eine vermeintlich deskriptive, konsequent pejorativ gestimmte Katholisierung all dessen vor, was programmatisch seinem Wesensbegriff des Protestantismus, an dem Ritschl gegen innerprotestantische konfessionalistische Bestrebungen interessiert gewesen ist, widerspricht. Dabei geht es Ritschl in seinem Werk jedoch weniger um Katholizismuspolemik als vielmehr um innerprotestantische Modernisierungs- und Korrek-

den Abweichungen der 2. und 3. Auflage, hg. v. Christine Axt-Piscalar, Tübingen 2002, S. IX–XL, hier S. XVI.

7 Vgl. hierzu ebd., S. XV. Dieser pointierte Text von Christine Axt-Piscalar bietet eine instruktive Einführung in die Dogmatik Ritschls.

8 Trillhaas, Albrecht Ritschl im Echo seiner Epoche, S. 147.

9 Ebd., S. 148.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

turbestrebungen. Die Situation innerhalb der heterogenen, protestantischen Theologie- und Frömmigkeitslandschaft war von konfliktreichen Debatten um ihre Ausrichtung vonseiten unterschiedlicher Richtungen geprägt:

> Vermittlungstheologie, spekulative Theologie, Erweckungstheologie und konfessionelle Theologie. Insbesondere die beiden letztgenannten fielen ins Gewicht, weil von ihnen der entschlossenste Wille zur Neugestaltung von Frömmigkeit und Kirche ausging[10]

und auch insbesondere beiden letztgenannten stand Ritschl höchst kritisch gegenüber.

Die *Geschichte des Pietismus* ist also eine in ihrer Konfessionswahrnehmung programmatisch aufgeladene Studie, die auf zuweilen spannungsreiche Weise theologiegeschichtliche Arbeit, konfessionskundliche und konfessionskulturelle Orientierung, systematischen Zugriff und damit unweigerlich auch Gestaltungsimpulse im Sinne eines Wesensbegriff des Protestantismus miteinander verbindet.

Das Werk hebt an mit einer Charakterisierung der Reformation sowie einer Beleuchtung verschiedener Kontinuitäten und Diskontinuitäten in diesem Zusammenhang. Die Reformation Luthers stellt für Ritschl mitnichten ein singuläres Ereignis dar, das allein den Namen der Reformation verdient hätte, sondern vielmehr weist er bereits zahlreichen Bewegungen des Mittelalters diesen Begriff zu. So kann er zum Beispiel auch Franz von Assisi völlig unaufgeregt »Reformator« nennen[11]. Allerdings – und das gilt es gleich zu Beginn festzuhalten – ist Ritschl kein Protestant, dem, nur weil etwas als Reformvorhaben oder Reformation der vorfindlichen römischen Kirche deklariert werden kann, Anlass zur protestantischen Reklamation jener Phänomene geboten scheint. Eine Affinität dazu, jede innerkirchliche Reformbewegung immer schon als Vorbotin der Entstehung des Protestantismus begreifen zu wollen, ist Ritschl fremd. Denn damit wäre dem evangelischen Christentum nicht zuletzt der Wesenszug unterstellt, weniger in konkreten sachlichen Bindungen als im Formalmoment des Protestes oder in reiner Novellierungsfreude zu bestehen. Es ist vielmehr auch eine Pointe seiner Wahrnehmung des Pietismus, einen solchen Protestantismusbegriff durch historische Konkretion als unzutreffend auszuweisen. Denn nicht nur ist die katholische Kirche selbstverständlich eine durch zahlreiche Reformen geprägte Institution des Christentums, sondern es vertieft beileibe auch nicht jede Reform in den eigenen – also evangelischen – Reihen das für Ritschl eigentlich zentrale protestantische

10 Barth, Das gebrochene Verhältnis zur Reformation, S. 82.
11 Vgl. Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus I: Der Pietismus in der reformirten Kirche, Bonn 1880, S. 15.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Kerngeschäft, was er denn auch in diesen drei Bänden Theologiegeschichte schwerlich deutlicher hätte ausführen können.

Wir werden sehen: Für ihn sind es eben gerade ursprünglich innerkatholische Reformationsanliegen, deren Import in die protestantische Theologie und Frömmigkeit er für die Korrumpierung mancher Teile des evangelischen Christentums verantwortlich machen wird. Dass es zwischen der Bewegung der Wiedertäufer und dem Pietismus gewisse Analogien gibt, ist eine These, auf die Ritschl in seiner Studie bereits zurückgreift. Er nennt in diesem Zusammenhang das Werk von Goebel[12], der diese ihn überzeugende Beobachtung ausgearbeitet habe. Allerdings endet der Konsens Ritschls bei der Frage nach der Bewertung dieser Spielarten des Christentums und er widerspricht auch ihrer gängigen Verhältnisbestimmung zur Reformation[13]. Wahrnehmungshistorisch reflektiert: Die kongruente Wahrnehmung geschichtlicher Phänomene führt also noch lange nicht zu einer ebenso kongruenten Bewertung des historischen Befundes.

Während Goebel, der Ritschl wie erwähnt maßgeblich zu einer vertieften Untersuchung der Nähe von Pietismus und Wiedertäufertum angeregt hatte, seinerseits gerade in Pietismus und Wiedertäufertum belebende und legitime evangelische Reformvorhaben erblicken konnte, sind sie laut Albrecht Ritschl zwar durchaus inhaltlich verwandt, aber ein Graus und erheben – so das maßgebliche Ergebnis – zu Unrecht den Anspruch, die Reformation konsequent fortsetzen zu wollen. Und so ist dieses Buch in entscheidender Hinsicht ein Beitrag zur Debatte darüber, was eigentlich der Protestantismus sei und wie er sein solle. Der weit verbreiteten Ansicht, die Wiedertäufer hätten die Reformation auf radikalisierte Weise fortgeführt, kann sich Ritschl nicht anschließen, sondern ihm ist es gerade um den Nachweis der inhaltlichen Distinktion des Wiedertäufertums von der Reformation zu tun. Ritschls Pietismusgeschichte hebt gleich in der Einleitung mit der These an, das Wiedertäufertum sei keine radikalisierte Abzweigung der Wittenberger oder Zürcher Reformation, sondern vielmehr eine radikalisierte Aufnahme mittelalterlicher Reformkonzeptionen gewesen[14]. Wohin dies führt, liegt auf der Hand. Denn sowohl in den Wiedertäufern als auch im Pietismus erkennt Ritschl eine religiöse Ausrichtung, die er nicht in Kontinuität mit der Reformation Luthers

12 Gemeint ist Max GOEBEL, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche, 3 Bde., Coblenz 1849–1860.

13 Dieser Widerspruch Ritschls findet sich zugespitzt in Wendungen wie der folgenden: »Vielmehr stehen jene pathologischen Erscheinungen, welche die willkürlichsten, werthlosesten oder frevelhaftesten Antriebe als göttliche Befehle darstellen, im äußersten Abstande von der Demuth und Geduld, wie von der Treue im berufsmäßigen Handeln, in denen sich die evangelische Heilsgewißheit darlegen wird«. RITSCHL, Geschichte des Pietismus I, S. 27.

14 Ebd., S. 22–36 (Kap. Die Eigenthümlichkeit und die Abstammung der Wiedertäufer).

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

und auch Zwinglis beschreiben kann und will, ja, die er aufgrund ihrer Aufnahme monastischer Lebensideale und ihrer Art, sich mit Christus in Beziehung zu setzen als letztlich unprotestantisch darstellt.

Wenn Ritschl die Kontinuität des Wiedertäufertums und des Pietismus mit mittelalterlichen Reformen feststellt, sind die gemeinten mittelalterlichen Reformen für ihn »dadurch besonders bedingt, daß sie von der katholischen Schätzung des christlichen Lebens als des Mönchthums und der Kirche als der Rechtsanstalt beherrscht sind«[15]. Oder in anderer Wendung, die ebenfalls gegenläufig zu Ritschls für den Protestantismus in Anschlag gebrachten Reformationsbegriff zu verstehen ist: »Unter Reformation verstand man im Mittelalter auch ganz direct nur die immer wieder sich aufnöthigende Verschärfung der Entsagung von der Welt«[16].

Es ist ihm auch ein Anliegen, die geläufigen protestantischen Zerrbilder konfessioneller Fremdwahrnehmung und somit auch die gängigen protestantischen Selbstwahrnehmungen zu korrigieren. Dabei leitend ist die Überzeugung, dass die komplexe Verflechtung von Christentum (nicht zu verwechseln mit Kirche) und Welt (sofern dies in einem solchen Konzept überhaupt so diastatisch zu formulieren Sinn macht) Fluchtpunkt des Evangeliums ist und dies wiederum auf Seiten christlichen Lebens sorgfältigen und konstruktiven Gestaltungswillen freisetzt, oder anders: Dass der christliche Glaube sich immer nur realisiert im Vollzug sittlicher Weltgestaltung.

Eine protestantische Selbstwahrnehmung, die – zugespitzt formuliert – vor lauter Werkgerechtigkeitsparanoia den Folgenreichtum des Glaubens als dessen sittliche Kraft in der Hinwendung zur Welt als Gottesdienst im eigentlichen Sinne nicht betont, ist für diesen Denker – um es deutlich zu sagen – tragische und ärgerliche Verfehlung des Ureigenen. Obgleich Ritschl in seiner Pietismusgeschichte bekanntlich die Spezifika reformierter und lutherischer Lehrbildung unterscheidet, wird diese innerprotestantische Heterogenität doch nicht programmatisch gegen einen wie auch immer näher zu fassenden katholischen Monismus gewendet. Hier gibt sich Ritschl als Sympathisant innerprotestantischer Union zu erkennen: »Im Zentrum seiner dogmengeschichtlichen Arbeiten steht ein ›Wesen‹ oder ›Prinzip‹ des Protestantismus, das Reformierte und Lutheraner miteinander verbindet und alle innerprotestantischen Lehrgegensätze übergreift«[17].

Folgerichtig bleibt auch jede Form härscherer Kritik am Reformiertentum aus, vor allem von einer Polemik gegenüber Zwingli sieht Ritschl ab. Ganz im

15 Ebd., S. 18.
16 Ebd., S. 11.
17 Friedrich Wilhelm Graf, Die »kompetentesten« Gesprächspartner? Implizite theologische Werturteile in Max Webers »Protestantischer Ethik«, in: Ders., Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin / Boston 2014, S. 111–150, hier S. 143.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Gegenteil betont er mehrfach dessen konstruktive Nähe zu Luther. In folgendem Zitat, aus dem man einiges über weitere geistesgeschichtliche Vermittlungsinteressen Ritschls lernen kann, sieht man den Wittenberger und den Zürcher Reformator mithin einmütig durch Königsberg spazieren:

> Beide Männer [Luther und Zwingli, Anm. MB] ermitteln das Sittengesetz in der Form der freien selbständigen Erkenntniß der Pflichtgebote, stellen das christliche Leben in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, und verleihen der rechtlichen Ordnung des Staates den Werth einer hervorragenden Bürgschaft für die Führung des christlichen Lebens und für die Ordnung des Gottesdienstes und des religiösen Unterrichtes[18].

Dass Ritschl die evangelische, näherhin die lutherische Reformation erst einmal gelassen in eine Reformvielfalt des westlichen Christentums einzeichnet, darf freilich über eins nicht hinwegtäuschen: Der Reformation Luthers kommt für Ritschl eine einzigartige Bedeutung zu, ja, sie steht sogar im tiefen Widerspruch zu allem, was im katholischen Kontext mit Fug und Recht als Reform oder Reformation bezeichnet werden kann. Ihr gegenüber bleiben die reformierten Ausprägungen des Protestantismus bei allen Momenten der Kongruenz stets die nachgängigen.

Wenn wir uns also noch einmal Ritschls kontroverstheologischem Profil zuwenden, so fällt zwar auf, dass seine *Geschichte des Pietismus* frei von Verspottung, polemischer Herabwürdigung oder bösartigen Nachrufen auf den Katholizismus ist. Wer hier Ökumenismus oder auch nur eine Aufgeschlossenheit für katholische Grundanliegen wittern würde, wäre jedoch – wir haben schon an dieser Stelle von Ritschl für diesen Schluss genug gehört – falsch orientiert. Die Polemik Ritschls ist sehr viel subtiler, aber nicht weniger entschlossen. Wenn er beispielsweise betont, wie falsch es sei, dass das Mittelalter der abendländischen Kirche »immer nur als der Fußschemel für die lutherische Reformation angesehen«[19] werde, so heißt das schließlich auch, dass der Katholizismus keine erledigte Angelegenheit ist, sondern sich nach wie vor zum Protestantismus in einem Konkurrenzverhältnis befindet. Und auch wenn Ritschl gemeinsame Schnittmengen betont (Gnade, Freiheit, individuelle Heilsgewissheit), tut er dies, um die tiefgreifenden Unterschiede der religiösen und theologischen *Bearbeitungen* dieser Themen zu betonen, also allzu leichten Konsenserheischungen zu wehren. Und schließlich ist natürlich die Katholisierung all dessen, was Ritschl als unprotestantisch und dem Christentum als unförderlich deutet, schwerlich anders zu deuten denn als massivste konfessionelle Abgrenzung, die – wie bereits genannt – mithin um der Gestaltung des Protestantismus willen stattfindet.

18 Ritschl, Geschichte des Pietismus I, S. 23.
19 Ebd., S. 8.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Für ihn steht im Sinne einer Wesensbestimmung des Christentums als bleibendes Faktum fest, dass der »Katholicismus und der Protestantismus […] als christlich *verschiedene* Weltanschauungen und Lebensideale«[20] begreifen. Und dabei liegt die zukunftsträchtige Zugkraft des Protestantismus – generiert besonders aus der Theologie Luthers – eben darin, »daß das Christenthum nicht als weltflüchtig, sondern als welterfüllend und weltdurchdringend aufgefaßt wird«[21].

Ich komme nun zu einigen inhaltlichen Konkretionen die uns interessierende Epoche betreffend. Nachdem Ritschl in der recht umfassenden, fast 100-seitigen Einleitung seine Bestimmungen von Reformation und Protestantismus dargelegt hat, stellen die drei Bände Pietismusgeschichte die materiale Durchführung dieser Gedanken dar.

Erwähnenswert ist hier die Beobachtung, dass Ritschl bei seinem Versuch der theologie- und konfessionsgeschichtlich ausgerichteten Wesensbestimmung den Weg vor allem über die Negativdefinition wählt. Denn die *Geschichte des Pietismus* einmal zugespitzt verstanden als Wesensbestimmung des Protestantismus ist schließlich die Geschichte einer hausgemachten Wesensverunklarung. Die Pietismusgeschichte ist mithin nichts anderes als Ritschls historisch perspektivierte Defizitwahrnehmung des Gegenwartsprotestantismus.

Zur Illustration dessen kommen wir nun zur Quelle, nämlich einem Auszug aus Ritschls Wahrnehmung der lutherischen Mystik[22] im 17. Jahrhundert, wie sie zu Beginn des zweiten Bandes des Werkes, der insgesamt die lutherischen Spielarten des Pietismus zum Gegenstand hat, zu finden ist. Ritschl

20 Ebd., S. 83, Hervorhebung MB. Vgl. auch ebd., S. 60f.: »So dient diese Nachweisung dazu, den Gegensatz des katholischen und evangelischen Christenthums vollständig zu bestimmen. Also die Gnade ist der oberste Gesichtspunkt nicht ausschließlich für die evangelische Frömmigkeit, sie ist es auch für die katholische. Nur die Folgerungen und Anwendungen dieses obersten Gedankens sind andere bei den im sorgenfreien Leben stehenden Mönchen, und bei den evangelischen Christen, welche in dem weltlichen Stande ihres Lebens bleiben und in den unumgänglichen Sorgen desselben die Probe ihres Glaubens leisten sollen. Diese also haben sich von ihrer Versöhnung mit Gott oder ihrer Erlösung von Schuld und Uebel dadurch zu überführen, daß sie die Hemmungen des Lebens durch das Vertrauen auf Gott und das von demselben erfüllte Gebet überwinden. Hingegen die Mönche und die mönchisch Devoten in der katholischen Kirche dürfen sich ihre Erlösung durch Christus bewähren in der Uebung der Gleichheit mit ihm in sentimentalem Schmerz und sentimentaler Lust bis zur Höhe der Einigung des Geistes mit ihm und Gott […]«.

21 Ebd., S. 41.

22 Eine lutherische Mystik kann es in einem normativen Sinn für Ritschl *stricte dictu* schwerlich geben – in Ritschls *Geschichte des Pietismus* ist hier wie an vielen anderen Stellen die der Theologiegeschichte stets innewohnende Spannung beschreibender und bestimmender Elemente greifbar. Vgl. entsprechend ebd., S. 28f.: »Die Frömmigkeit ferner, welche dieser Gottesidee entspricht, welche die ekstatische Vereinigung mit Gott sucht, um so die Welt überhaupt und die Creatürlichkeit in der eigenen Person zu verneinen, ist nur möglich, wenn die asketische Verneinung der körperlichen und der

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

fokussiert in diesem Band in mehreren Einzelstudien den sukzessiven Einzug bestimmter religiöser Vorstellungen und theologischer Deutungsmuster in das Luthertum. Dabei kommen nicht nur theologische Werke im engeren Sinne, sondern auch Lieder und Erbauungsliteratur in den Blick. Es lässt sich schon hieraus das Interesse an Frömmigkeitsprofilen darstellen und ein Verständnis des Christentums, das nicht in Lehrgebäuden aufgeht.

Die Entwicklung lutherischer Theologie wird von Ritschl der Grundanlage seines Werkes gemäß so perspektiviert, dass die Frage in den Mittelpunkt rückt, wie die religiös begründete Tendenz zur Weltflucht Einzug in den Protestantismus halten konnte. Ein Träger dieser Entwicklung ist für Ritschl das mystische Motiv der Vereinigung der Seele mit Christus. Für Ritschls Umgang mit Luther ist zu betonen, dass er entschlossen der Auffassung widerspricht, Luther selbst sei Mystiker gewesen, ja er erhebt den Widerspruch von Mystik und reformatorischer Figuration aus Luther selbst, wenn er betont, Luthers gedankliche Nähe habe in dem Maße abgenommen wie er seine reformatorische Programmatik entfaltet habe[23]. Umso dringlicher stellt sich dem Autor und seinen Lesern die Frage, warum und auf welchem Wege diese Richtung dann zu nennenswerter Wirksamkeit im Protestantismus gelangen konnte. Die Antworten werfen ein schillerndes Licht auf die Anfangsphase des Protestantismus.

Ritschl zeigt im Folgenden theologische Einfallstore und offene Flanken aus Theologie und Frömmigkeitskultur auf, die für ihn u.a. auf zu oberflächliche Vergleichungen und somit auf mangelndes Verständnis für die eigentlichen Anliegen Luthers, aber durchaus auch auf mangelnde Auseinandersetzung mit den Bekenntnisschriften zurückzuführen sind[24]. Die traditionsbildende Dynamik prominenter erbaulicher Schriften – allen voran das von Ritschl in der hier ausgewählten Quelle mit einiger Leidenschaft demontierte Werk Johann Arndts (1555–1621) *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1610) – habe dann das Übrige getan und habe es soweit kommen lassen, dass man sich über jesuitische Zustimmung freuen konnte anstatt zu begreifen, dass

gesellschaftlichen Bedingungen des menschlichen Lebens vorhergegangen ist. Deshalb kann die Reformation Luther's, welche die mönchische Askese überhaupt für ungültig erklärt, in keiner Verwandtschaft mit der Mystik stehen«.

23 Vgl. ebd., S. 28: »Und sofern Luther an jener theologischen Richtung eine Zeitlang Theil genommen hat, hat sie ihn nicht auf diejenigen Gedanken geführt, durch welche er Reformator geworden ist; vielmehr verschwinden die Spuren der Mystik in seinen Schriften in dem Maße, als sein reformatorischer Gesichtskreis sich abgeklärt hat«.

24 Vgl. Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus II: Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts, Erste Abtheilung, Bonn 1884, S. 37: »Sein Werk [gemeint ist: Johann Arndt, MB] verräth es auch nicht, daß seine theologische Bildung gerade bei den praktischen Problemen in einem sorgfältigen Studium der symbolischen Bücher wurzelt«.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

diese Freude daraus herrührte, dass die Jesuiten katholische Propria in evangelischer Literatur vorfanden – und nicht aus etwaiger Annäherung an den Protestantismus.

2. Quelle[25]

Der praktische Charakter, welchen Arndt im Christenthum zur Geltung bringen wollte, also die gründliche Sinnesänderung [45] oder Buße, wird von ihm richtig so bezeichnet, daß die Tödtung des alten Menschen und die Belebung des neuen in einander seien (I, 4). Davon macht er aber nicht die Anwendung auf seine Leser, daß sie in dem Gebiete ihres täglichen Lebens sich nach diesem Gesichtspunkte zu richten, und in der Uebung des Guten das Böse in sich vernichten sollen; vielmehr stellt er die Buße als die Selbstverleugnung in das Gebiet der contemplativen Selbstbeurtheilung und Selbstbearbeitung. Und zwar kommt es hier nicht darauf an, daß Jeder die Schuld seiner Sünde in dem besondern Umfange, in welchem er an der gemeinsamen Sünde Theil nimmt, für sich feststellt; sondern gemäß dem Typus der allgemeinen angeerbten Sünde soll man sich für den unwürdigsten, elendesten Menschen halten, die Welt verschmähen mit ihrer Ehre und Herrlichkeit, seine eigene Weisheit und Vermögen für nichts achten, sein eigenes Leben hassen und der Welt absterben. So viel ich weiß, ist es ein werthvoller Zug an Luther's Auffassung des Christenthums, daß er die Sünde als Schuld gegen Gott und Menschen erkennen gelehrt hat. Er hat auch in diesem Sinne den Begriff von der Erbsünde wieder so geschärft, wie Augustin sie gemeint hatte. Die Ansicht Zwingli's, daß die Erbsünde nur Krankheit und Fehler und nicht Schuld sei, hat deshalb Luther nicht genügt. Nun aber ist die Uebertragung des Prädicats der Schuld auf eine als angeerbt vorzustellende Sünde nach den Verhältnissen dieses Begriffs undenkbar. Die präcise Auffassung der Sünde als Schuld kann immer nur an die besondere active oder habituelle Sünde geknüpft werden, die Einer für sich feststellt, und woran er seinen Antheil an der gemeinschaftlichen Sünde mißt. Sobald aber die bußfertige Selbstbeurtheilung auf die angestammte also allgemeine Sünde gerichtet wird, verschwindet das Attribut der Schuld. Diese unwillkürliche Folgerichtigkeit in der praktischen Verwerthung der Erbsünde tritt nun ebenso wie bei den Männern des Mittelalters, auch bei Arndt ein, indem er sie nur als Gräuel und Abscheu (I, 1. 13), als Elend (I, 19), als Krankheit (II, 1) darstellt. Beleidigung Gottes und Schuldgefühl findet er erklärlicher Weise nur in den einzelnen Thatsünden (II, 10, 9).

25 Ritschl, Geschichte des Pietismus II, S. 44–56. Editorische Anmerkung: Die Fußnoten 26–33 sind aus dem Text Ritschls übernommen.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Die bezeichnete Schätzung der Erbsünde rechtfertigt es aber keinesweges, daß Arndt, nicht anders wie die niederländischen Pietisten, dem Büßenden die Einprägung seiner Nichtigkeit vorschreibt (I, 19; II, 6. 10; III, 8). Der Gedanke, daß Gott alles allein [46] sei, und daß der Mensch vor Gott seiner Nichtigkeit sich bewußt werden müsse, ist keine nothwendige Folge der Bedeutung des allgemeinen Sündenelendes, an dem jeder Theil nimmt, und ist ebenso wenig im lutherischen Lehrbegriff begründet. Denn gerade in dem Mißgefühl des Elendes bewährt der Sünder den Werth seiner Bestimmung zur Seligkeit. Zu dieser Voraussetzung des Gefühls vom Elend der Sünde befähigt und berechtigt ihn der lutherische Lehrbegriff, indem er die Sünder als Gegenstände der erlösenden Liebe Gottes kennen lehrt. Der Begriff von Gottes Souveränetät, aus welchem die Calvinisten der zweiten Generation die Nichtigkeit des Menschen ableiten (I., S. 135), ist im Lutherthum nicht gangbar. Wie kommt also Arndt, dem der Calvinismus ein Gräuel gewesen ist, zu der gleichen Ansicht? Barenius[26] hat zu Arndt's Rechtfertigung einige gleichartige Aeußerungen Luther's namentlich aus der Schrift gegen Erasmus angeführt. Aber, auch wenn Arndt aus dieser Quelle geschöpft hätte, so würde er eben den lutherischen Lehrbegriff nicht befolgt haben, in welchem die Gedankenreihe, daß Gott dem nichtigen Menschen gegenüber frei zur Erwählung oder zur Verwerfung sei, keine Aufnahme gefunden hat. Denn dieses ist der mittelaltrige, insbesondere scotistische und nominalistische Begriff von Gott, den übrigens Luther überwunden und officiell abgestoßen hat durch den Gedanken, daß Gott in Christus als die Liebe und Gnade offenbar ist[27]. Aber derselbe Begriff von Gottes Absolutheit und die daraus gezogene Folgerung der Nichtigkeit des Menschen gilt auch bei Tauler und bei Thomas von Kempen (III, 8). Von diesen Mustern also hat Arndt die Zumuthung entlehnt, daß die Menschen in der Buße auf ihre Nichtigkeit gegen den Gott, der allein alles ist, sich stimmen sollen. In dem dritten Buche des W. Ch. wird das Gefühl der Nichtigkeit in der Buße gedeutet als der formelle Verzicht auf die Eigenheit des Willens, einschließlich der Entfernung vom Interesse an den Creaturen überhaupt. Denn wenn der Wille so in reines Leiden sich versetzt hat, kann die Vereinigung mit Gott, dem lautern Wirken, vor sich gehen (III, 2. 4. 9. 15). Nun hat gelegentlich auch Luther den Gedanken ausgesprochen, daß man die göttlichen [47] Wirkungen in uns leiden und dazu selbst nur stille sein soll. Hienach aber hat sich Arndt gewiß nicht gerichtet; denn er knüpft an das passive Verhalten des Willens gegen Gott die Wirkung, daß Gott sich zur Vereinigung mit solcher Seele geben muß (III, 2, 4; 5, 1). Dieser Satz wird zwar einmal auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit, das anderemal aber darauf gegründet,

26 Ders., Geschichte des Pietismus I, S. 626ff.

27 Kattenbusch, Luther's Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination nach ihren Entstehungsgründen untersucht, Göttingen 1875.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

daß die Natur keine leere Statt duldet. Da kommt also die metaphysische oder pantheistische Wurzel dieser quietistischen Gedankenreihe an den Tag, deren Erkenntniß bei Tauler als Mittel zum Zweck der Vereinigung mit Gott dient. Denn nur darum führt die Aufhebung der eigenen Creatürlichkeit oder die Nichtssetzung durch die Verneinung des eigenen Willens zur Ausfüllung des leergewordenen Raumes durch Gott, weil dieser ausschließlich das Sein ist (I. S. 472).

Wenn die Buße in dieser contemplativen Beschäftigung bestehen soll, so ist es folgerecht, daß vor dem Verkehr in der Gesellschaft gewarnt wird (I, 23). »Denn gleichwie dem menschlichen Leibe nicht besser ist, denn wenn er in seinem Hause ist (!), also ist es der Seele nicht besser, als wenn sie in ihrem eigenen Hause ist, das heißt in Gott ruht«. Ueberdies sind die zeitlichen Güter nur zur Probe der Heiligung für die Pilger auf Erden bestimmt (I, 17). »In dieser Welt ist alles den Christen ein Kreuz, eine Versuchung, eine Anreizung zum Bösen, ein Gift und Galle«. Deshalb muß man sein Interesse von den Dingen abziehen, um sich des ewigen Vaterlandes würdig zu halten. So etwas durfte Arndt lehren, wenn er es mit einer Mönchsgesellschaft zu thun hatte; innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist diese Zumuthung unausführbar. Und wie diese Anweisung zu dem Bekenntnis der lutherischen Kirche stimmen wird, verräth die Definition der »rechten Vollkommenheit eines christlichen Lebens« in der Vorrede zum dritten Buch. »Denn die Vollkommenheit ist nicht, wie etliche meinen, eine hohe, große, geistliche, himmlische Freude und Andacht, sondern sie ist die Verleugnung deines eigenen Willens, Liebe, Ehre und Erkenntniß, deiner eigenen Nichtigkeit, eine stete Vollbringung des Willens Gottes, inbrünstige Liebe des Nächsten, ein herzliches Mitleiden und in Summa, eine solche Liebe, die nicht begehret, denket, suchet, denn Gott allein, soviel in der Schwachheit dieses Lebens möglich ist. Darin stehet auch die rechte christliche Tugend, die wahre Freiheit und Friede, in Ueberwindung des Fleisches und fleisch[48]lichen Affecten«. Der Lutheraner Arndt weiß also in diesem Gedankengange nichts von der Vollkommenheit, welche die Augsburgische Confession lehrt; so wie er sich ausdrückt, brauchte Luther's Reformation gar nicht stattgefunden zu haben. Die Antithese, in welche er seinen Begriff von der Vollkommenheit gestellt hat, ist vielmehr auch nur ein Beweis davon, daß Arndt's besondere Gedanken im Mittelalter heimisch sind. Zuerst (I, 21, 9) hat er selbst gefordert, daß man die Liebe Christi, ihre Süßigkeit und Kraft im Herzen schmecken, fühlen und empfinden müsse. Je mehr er sich in die mystische Betrachtungsweise eingelassen hat, scheint es ihm unsicher geworden zu sein, daß auf die Freude als die nothwendige Begleitung der Vereinigung mit Christus zu rechnen sei. »Unser Freund ist allezeit bei uns, aber er lässet sich nicht allezeit merken, außer wenn das Herz still ist« (III, 6). Wenn also das ewige Leben zwar im Jenseits von der Freude begleitet ist, so ist dessen vorläufiger Besitz an die Selbstverleugnung gebunden, wobei

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

die Seele oft genug sich verlassen findet, und »danach seufzet und jammert, daß sie ihren lieblichen Bräutigam möchte finden«. In der angeführten Aeußerung über die Vollkommenheit entscheidet also Arndt sich nur für die quietistische Auffassung gegen die ursprüngliche Erwartung und Forderung der abendländischen Mystik.

Auf welche Art geistiger Thätigkeit endlich kommt alle die Anstrengung hinaus, welche er seinen Lesern zumuthet? Das höchste Ziel, wonach sich alles richtet, ist die Empfindung der Schönheit Gottes; dieser Gesichtspunkt gerade ist das wichtigste Motiv für die Selbst- und Weltverleugnung. »Es ist solch eine Lieblichkeit und Schönheit in Gott; möchte ihn unsere Seele nur einen Augenblick sehen von ferne, sie kehrete sich nicht von Gott um alle diese Welt« (III, 7. 10; II, 30). Wie also die Sünde unter dem Gesichtspunkt der Häßlichkeit beurtheilt wird, so werden Gott und Christus, der Bräutigam, durch ihre Schönheit und deren Anziehungskraft empfohlen. Das »wahre Christenthum« ist demgemäß vor der blos verständigen äußerlichen Aneignung der Lehrformeln durch einen Zug der Innerlichkeit und durch die Tendenz auf Gesammtanschauung ausgezeichnet. Aber dieselbe ist an einem ästhetischen Gesichtspunkt orientirt, welcher, wie sich zeigen wird, auch die sittlichen Beziehungen und Aufgaben des Christenthums beherrscht. Darin aber wird nicht die Betrachtungsweise erreicht, [49] welche der lutherischen Auffassung des Christenthums entspricht. Das Lutherthum nimmt ebenfalls die Phantasie in Anspruch durch den Satz, daß der Gläubige, indem er um der Versicherung seines Heiles willen von sich selbst, von seinen Leistungen oder von seinen Sünden absieht, Christus anzuschauen hat als den Träger des göttlichen Gnadenwillens oder den Mittler der Sündenvergebung. Dabei handelt es sich aber weder um die Befriedigung der geistigen Genußsucht, noch um die Vorspiegelung der Harmonie mit einem Urbilde von Schönheit, auf welche der Einzelne als den letzten Zweck sich zu fixiren hätte. Sondern die Anschauung Christi bedeutet die Unterordnung des Willens unter das Muster der göttlichen Gnade in einem Menschen, welcher der religiösen Gemeinschaft, in die man sich eben durch jene Anschauung einreiht, sowohl ihre Versöhnung mit Gott gewährleistet, als auch den obersten gemeinschaftlichen Zweck im Guthandeln einprägt. So betrachtet bietet die gläubige Anschauung Christi keinen Anlaß zur Anknüpfung einer einsamen und gegen die Anderen gleichgiltigen ästhetischen Beschäftigung mit dem Träger der göttlichen Gnade. Die Umbiegung der lutherischen Formel in das Liebesspiel mit dem Bräutigam Christus läßt die Befreiung, auf welche es ankommt, verkümmern. Denn bräutliche Liebe ist immer von einer gewissen Selbstsucht und Selbstgefälligkeit begleitet; ein solcher Zusatz ist in der lutherischen Formel jedenfalls nicht vorgesehen, sondern ausgeschlossen.

In gleichem Mißverhältnis zu dieser Formel steht aber auch das ganze dritte Buch des W. Ch., welches nach dem Muster Tauler's gearbeitet ist. Die

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

lutherische Ansicht von der Unvollkommenheit des christlichen Lebens schließt es ja nicht aus, daß es auf Wachsthum im Glauben ankommt (I, 21, 9); allein die Deutung des vollkommenen Mannesalters in Christus, welche in dem dritten Buch des W. Ch. ausgeführt ist, verletzt die Regel des lutherischen Bekenntnisses ebenso, wie sie auf falsche Benutzung eines Ausspruches Christi gegründet ist. Das Wort Christi an die Pharisäer, welche nach den sinnenfälligen Zeichen der zu erwartenden Herrschaft Gottes fragen, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν (Luk. 17, 21), kann unmöglich die Gegenwart des Reiches Gottes in dem Gemüthe der Fragenden behaupten, sondern nur die Gegenwart jener Größe in demselben Raume, den [50] die jüdische Religionsgemeinschaft einnimmt[28]. Arndt deutet es auf die innere Lebensführung der nach seiner Anweisung geübten Gläubigen; eine Auslegung, auf welche man in der vulgären Ueberlieferung auch jetzt immer noch stößt. Er folgert aber daraus, daß die Gläubigen den Umfang aller religiösen Güter in sich selbst zu beschauen haben. »In unserem Herzen ist die rechte Schule des heiligen Geistes, die rechte Werkstatt der heiligen Dreifaltigkeit, das rechte Bethaus im Geist und in der Wahrheit«. Der von Arndt angerufene heilige Bernhard mochte behaupten, daß eine Seele, die einmal gelernt hat in sich einzukehren, um die Gegenwart Gottes in ihrem Innern zu suchen, nach der Empfindung der Süßigkeit dieser heiligen Uebung nicht geneigt sei, wieder in das Sinnenbegehren auszugehen. Lutherisch ist diese Anweisung nicht. Denn Luther hat die Gläubigen von der Selbstbeschauung, die ihnen immer nur die Mängel des eigenen Heilsstandes zeigen muß, abgerufen zu der Anschauung der Gnadengegenwart Gottes in Christus, der als der Versöhner über ihnen steht und für sie einsteht. Demgemäß ist es auch nicht im Einklang mit der lutherischen Schätzung des gepredigten Wortes, daß Arndt (III, 15) mit Tauler die Offenbarung des ewigen Wortes in der Seele, und die dem gleichgeltende Einsprache Gottes in den ihn liebenden Menschen behauptet. Ob Arndt bei dieser Behauptung vorbehalten hat, daß diese inneren Erscheinungen nur entfernte Wirkungen der öffentlichen Predigt seien, ist nicht zu entscheiden. Wenn er aber Tauler vollständig verstanden hat, so ist jene Annahme zu seinen Gunsten schwerlich treffend. Denn das ewige Wort, welches dem Menschen näher ist, als seine eigene Natur und Gedanken, bedeutet die Werthbestimmung des Ursprunges des Menschen aus Gott, welche durch ihre metaphysische Art über alle geschichtlichen Mittel der Gemeinschaft der Menschen mit Gott übergreifen soll, also auch über das Mittel des gepredigten Wortes. Und wenn Arndt demnächst sagt, der Spruch: wer mich liebt, wird mein Wort hören (Joh. 14, 23), beziehe sich nicht allein auf die äußerlichen Versammlungen in den Kirchen, sondern auch auf das geheime Liebesgespräch mit Gott im Herzen, so hat er eben diese Erfahrung als die andere Art dem Hören der

28 Wie Osiander, S. 179ff. ganz richtig auseinandersetzt.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Predigt nicht untergeordnet, sondern entgegengesetzt. Die Vertheidiger von Arndt welche diese Ausdrücke mit der von ihm anerkannten Schätzung der [51] Predigt auszugleichen suchen, beachten nicht, daß der individuelle Typus bei Tauler und bei Luther trotz aller Aehnlichkeit verschieden ist in Temperament und in Temperatur. Der Versuch, diese Typen identisch zu nehmen, kann also nur dahin führen, daß dem einen der andere untergeschoben wird.

Dieses bewährt sich auch noch an der Motivirung der religiösen Tugenden und der sittlichen Pflichten. Arndt hat dem Gedanken, welcher Luther's Buch von der Freiheit eines Christenmenschen beherrscht, wiederholt den kräftigsten Ausdruck verliehen. »Ein gläubiger Christ sein, ist ein hoher Name über alle Namen in der Welt, über alle Stände und Aemter, über alle Zeit, Ort Gesetz und über die ganze Welt. Wiederum aber, ein wahrer Christ sein im Leben, ist der allerniedrigste Name unter allen Namen in der Welt. So hoch nun der Glaube einen Christen über alles erhöhet, so tief erniedrigt die Liebe einen Christen unter Alles (II, 11)«. »Das geistliche Königreich eines Christen stehet darin, daß er durch den Glauben über Alles erhaben ist, daß ihm kein Ding schaden kann zur Seligkeit; ja es müssen ihm alle Dinge unterworfen sein und helfen zur Seligkeit. Denn denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten gedeihen. . . . . Das laß mir eine köstliche Freiheit sein und Gewalt nach dem inwendigen Menschen. . . . . Also kann auch kein äußerlich Ding der Seele an ihrem geistlichen Priesterthum schaden. . . . . Es erneuert auch der Glaube den ganzen Menschen, wirket in ihm alle christlichen Tugenden und Werke der Barmherzigkeit, nicht daß er damit etwas bei Gott verdiene, sondern daß er dankbar sei. . . . . Ich will aus schuldiger Dankbarkeit, meinem lieben Gott zu Ehren, meinem Nächsten wieder also werden, wie mir Christus geworden ist. . . . . Endlich ist es des Glaubens Art, daß er alles Kreuz lindert und überwindet und sich des Kreuzes rühmet (III, 3)«. An der Uebereinstimmung mit Luther fehlt in diesen Sätzen nur, daß die doppelte Würde der Christen und deren Ausübung nicht aus der Rechtfertigung oder der Versöhnung abgeleitet ist. Jene Prädicate werden vielmehr in der ersten Stelle daran angeknüpft, daß die Gläubigen in Christus sind, in der zweiten daran, daß der Glaube die Seele mit Christus als die Braut mit dem Bräutigam vereinigt, und in diesem Schema richtet sich die Doppelstellung der Gläubigen nach dem Vorbilde Christi in Höhe und Niedrigkeit, in Königthum und Priesterthum. Dieser mittelaltrige Maßstab, welcher schon im [52] ersten Buch, Cap. 37 eingeführt wird, beherrscht nun die Darstellung der religiösen Tugenden, welche im zweiten Buche vom 12. Capitel an verläuft. Was hier über Geduld, Demuth und Hoffnung, über Vorsehungsglaube und Gebet vorgetragen wird, bildet den werthvollen und mustergiltigen Kern des Werkes. Für die praktische Einprägung dieser Wahrheiten kommt es ja auf die methodische Grundlage derselben weniger an. Unzählige Menschen werden aus diesen Ausführungen des W. Ch. den Trost, die Erhebung, den Antrieb geschöpft

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

haben, womit das Christenthum sich in allen Particularkirchen gleichmäßig fruchtbar erweisen kann. Die evangelischen Leser, welche sich hieran erbaut haben, werden zugleich die Nachklänge katholischer Art, die das Buch darbietet, an sich haben abgleiten lassen, ohne durch sie gestört zu werden. Allein die Instanz des Vorbildes Christi zeigt sich doch auch hier als ungenügend für die Darstellung des sittlichen Lebensganges der Gläubigen. Denn hier kommt es theils nur zur Aufstellung des allgemeinen Grundsatzes der Nächstenliebe (I, 32. 39), theils zur Empfehlung einer weltflüchtigen Haltung, welche der Ausbreitung des christlichen Handelns gerade in der gegebenen Weltstellung hinderlich entgegentritt (I, 17. 23). Wenn mit den Dingen dieser Welt auch der weltliche Beruf als etwas gedeutet wird, zu welchem der Christ sich als Fremdling verhalten soll, so ist die Nachfolge Christi nicht als die Norm erwiesen, welche für das evangelische Christenthum paßt. Dadurch aber wird das Urtheil bestätigt, daß Arndt's Wahres Christenthum eine Urkunde für die Zersetzung der lutherischen Lebensanschauung ist, welche schon am Anfange des 17. Jahrhunderts eingetreten ist.

Daß Arndt's Anerkennung der lutherischen Bekenntnisse aufrichtig war, steht außer Zweifel. Ob er jedoch außer den im täglichen Gebrauch gegen Papisten und Calvinisten vorkommenden Controverslehren auch den übrigen Inhalt jener Urkunden des deutschen Protestantismus beachtet hat, ist mehr als zweifelhaft. Die Apologie der Augsburgischen Confession enthält eine Stelle[29], welche den Titel der Nachfolge Christi in ganz bestimmter Weise modificirt. Der katholische Sinn des Vorbildes Christi, welcher auch bei Arndt gilt, bietet immer denselben Stoff dar, die allgemeine Entfremdung von den weltlichen Dingen, die Bereitschaft zu leiden [53] und die unbestimmte Güte und Milde des Charakters. Mit diesem verallgemeinerten und abgeschwächten Inhalt wird die Forderung Christi an den reichen Jüngling, sein Eigenthum aufzugeben und ihm zu folgen, welche streng genommen als der evangelische Rath an die Mönche verstanden wird, auch zur Regelung des christlichen Lebens überhaupt verwendet. Dagegen erklärt Melanchthon, daß der Verzicht auf das Eigenthum den besondern Beruf des reichen Jünglings, die ihm zugemuthete Nachfolge Christi die allgemeine Regel des sittlichen Gehorsams ausdrücke. Nun seien die Berufe verschieden; in jedem Berufe aber bestehe die christliche Vollkommenheit im Gehorsam. Also besteht nach evangelischer Lehre die Nachfolge Christi in der treuen Erfüllung des einem Jeden zustehenden Berufes. Diese Aufstellung ist in sich deutlich genug. Zu ihrer Erläuterung wird die Betrachtung dienen, daß alle Selbst- und Weltverleugnung, alle Bereitwilligkeit zu leiden, und alle Güte und Menschenliebe, die an Christus zu beobachten sind, ihre Einheit in seinem Berufe der Gründung des Reiches Gottes und der Versöhnung der Menschen finden. Im Ganzen

29 Art. XIII. de votis monasticis § 45–50.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

genommen also würde die Lebensführung Christi jede directe Nachahmung ausschließen. Wenn deshalb bei lutherischen und calvinistischen Theologen die Forderung auftritt, daß die Gläubigen Christus in seinem Amte nachahmen sollen, so wird dieselbe schon abgeschwächt, indem man dafür die drei Aemter des Königs, des Propheten und des Priesters einsetzt; und was daraus als Leistungen des Gläubigen abgeleitet wird (S. 30), hat mit Christus keine specifische Aehnlichkeit mehr. Um so weniger ist dieses der Fall, wenn aus den einzelnen Zügen der Erscheinung Christi eine allgemeine Tugendtafel entwickelt wird; denn hiebei wird erst recht die Einheit des Charakters des Vorbildes preisgegeben. Diese Bedingung für den Werth der Vorstellung wird nur gewahrt, wenn man unter der Leitung Melanchthon's die Treue Christi in seinem materiell einzigen und unwiederholbaren Berufe als den formellen Maßstab für den sittlichen Gehorsam in jedem gemeinnützigen Berufe anerkennt. So und nicht anders entspricht man der Regel des Protestantismus und entgeht den Selbsttäuschungen und der ziellosen Spannung, welche die katholische Lebensregel in ihrer verallgemeinerten Fassung hervorrufen muß.

Es ist zur Beurtheilung des von Arndt eingenommenen Standpunktes lehrreich, hiemit zu vergleichen, wie einer seiner An[54]hänger und Vertheidiger, Paul Egard (S. 38), den Titel der Nachfolge Christi und die Bedeutung der weltlichen Berufe in Einklang zu setzen versucht. Es liegt von ihm ein Tractat vor: »Vom edeln Leben Jesu Christi, nach welchem alle Liebhaber Jesu ihr Leben richten sollen«[30]. Diese Aufgabe aber wird weder durch die zusammenhängende Erzählung, noch unter einem einheitlichen Gesichtspunkt gelöst, sondern in der Zersplitterung unter die drei Titel von der wahren Gottseligkeit, von dem göttlichen Amte und von dem Kreuze Jesu Christi. Im ersten Theil wird eine Tafel der religiösen und der sittlichen Tugenden mit Beweisstellen theils aus den Evangelien theils aus den prophetischen Büchern des A. T. begründet und zur Ermahnung der Leser verwendet. Der zweite Theil wird durch folgende Sätze eingeleitet: »Wenn wir des Herrn Jesu Privat- und Amtsleben beschauen und durchsuchen, so finden wir ihn in allen Ständen, welche er heiliget. Darum wollen wir den Herrn Jesum durch alle Stände führen, und ihn allen Menschen vor Augen stellen, daß sie von ihm lernen ihre Amtswerke in dem Herrn zu verwalten«. Darauf folgen drei Capitel, in denen Jesus dargestellt wird 1. als Prediger, Dolmetscher (der heiligen Schrift), Professor, Zuhörer, Schüler, 2. als König oder Fürst, Beamter, Rath, Kanzler, Kriegsmann, Edelmann, Gesandter, Richter, Unterthan, 3. als Vater, Bräutigam, Ehemann, Hausvater, Kind, Knecht, Jüngling, Jungfrauen Sohn, Wittwen Sohn, Kind im Mutterleibe verschlossen. Der letzte Titel wird benutzt zur Belehrung über das »Amt einer Schwangern«. Dieser Schriftsteller meint also,

30 Egard's Geistreiche Schriften, in drei Bänden herausg. von Spener. Gießen 1679. 81. 83. Vgl. Tholuck, Lebenszeugen, S. 397ff.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

um die protestantische Werthschätzung der weltlichen Berufe in Einklang mit der Regel der Nachfolge Christi zu setzen, Christus als den Träger aller stofflich noch so verschiedenen Berufe darstellen zu sollen[31]. In diesem Verfahren ergiebt sich einmal, daß oberflächliche Analogieen genügend geachtet werden, um gewisse Aemter mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu zu identificiren, welche genau genommen in der Eigenthümlichkeit Christi [55] gar keinen Platz finden (z.B. Professor, Fürst, Richter); andererseits wird es nur durch willkürliche Uebertragung alttestamentlicher Typen erreicht, Christus als Vater, Bräutigam, Ehemann erscheinen zu lassen. Christus hat als solcher »Centralmensch« nicht existirt; nur auf dem Wege der Mythisirung ist es möglich, alle jene Amtstitel auf ihn zu häufen, welche durch den wirklichen Lebensberuf Christi als für ihn unmöglich ausgeschlossen sind. Diese cumulative Mythenbildung macht die Vorstellung von Christus ebenso undeutlich, wie es in der Evacuation des Lebens Jesu durch Unterstellung von Mythen geschieht. Jene Geschmacklosigkeit also ergiebt sich, wenn man das Vorbild und die Nachfolge Christi im Sinne des Mittelalters stofflich versteht und sie zugleich im Sinne unserer Reformation auf die Berufe des weltlichen Lebens anwenden will. Schließlich kommt dabei immer nur die formelle Vorschrift heraus, daß man in jedem Beruf vernünftig, treu, umsichtig handeln soll. Egard konnte sich also den Umweg zu diesem Ziel ersparen, wenn er die Deutung der Sache in der Apologie der Augsburgischen Confession beachtet hätte.

Allein die Tafel der Berufe, in denen er den Herrn Jesus auftreten läßt, entbehrt auch der Vollständigkeit. Egard durfte noch eine vierte Gruppe von Berufen bilden, indem er Jesus darstellte als Ackerbauer, Bergmann, Handwerker, Kaufmann, Seefahrer, Tagelöhner u. s. w.; die biblischen Beweisstellen dafür hätte er nach seiner Art leicht finden können. Warum hat er das dringende Bedürfniß nach der christlichen Regelung dieser Lebensberufe nicht erkannt? Vermuthlich hat dieser Mann des praktischen Christenthums, welcher wie Arndt den Betrieb der akademischen Theologie seiner Zeit mit Recht rügt, noch etwas zu viel akademischen Hochmuth beibehalten. Auch Praetorius befolgt einen solchen Maßstab, indem er dem Volke, diesem blinden und starrköpfigen Thier, welchem man um des Christenthums willen aus dem Wege gehen soll, namentlich die Verachtung der Wissenschaften zum Vorwurfe macht (S. 18). Beginnt für diese frommen Männer die Existenz des Menschen, also auch des Christen, erst mit dem Abiturientenexamen? Haben sie Luther's reformatorisches Wort nicht beachtet, daß ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, welche ein jeglicher mit seinem Amt und Werke dem

31 Dieser Lutheraner hat natürlich keine Ahnung davon, daß Luther gerade das Gegentheil von dem sagt, was er zu erweisen sich herausnimmt. Vgl. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig ist. Walch X. S. 446.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

andern nützlich und dienstlich sein sollen, sämmtlich geweihte Priester sind? Egard spricht es zwar aus, daß man seine weltlichen Geschäfte wohl verrichten und doch dabei [56] in Christus bleiben könne[32]; aber damit meint er nicht dasselbe wie Luther im großen Katechismus (I. 4. § 145). Denn da er auf contemplative Frömmigkeit gerichtet ist, so gilt ihm die Verbindung zwischen Christenthum und weltlichen Geschäften doch nur als eine Ausnahme, und er bevorzugt vor der Arbeit die Absonderung von dem Getümmel der Welt, damit man daheim sich allein um göttliche Dinge bekümmern könne. Daß die Contemplation, welche nur in der Entfernung von der Arbeitsgesellschaft der Menschen gedeiht, einen aristokratischen Zug hat, ist außer Zweifel. In dem Maße als diese Männer des praktischen Christenthums die Lutheraner auf die Contemplation zurückführen, finden sie sich bestärkt in dem akademischen Vorurtheil, daß der Nährstand tief unter dem Lehr- und Beamtenstande stehe. Demgemäß richten sie auch ihr praktisches Christenthum nicht nach den Bedingungen ein, unter denen die Menschen daran Theil nehmen können, welche ihre tägliche und stündliche Aufmerksamkeit auf weltliche Dinge verwenden müssen, wenn nicht ihre eigene Existenz, aber auch die der ganzen Gesellschaft gefährdet werden soll. Die Rügen, welche diese frommen Prediger gegen die Unfruchtbarkeit der akademischen Theologie richten, erscheinen demgemäß in ihrem Munde weniger berechtigt, da sie selbst an ihrem Theile von der aristokratischen Rücksichtslosigkeit gegen die Bedürfnisse des Volkes nicht frei sind.

Der Herausgeber der Sämmtlichen Schriften Arndt's, Rambach, hat die Bedeutung des W. Ch. dadurch hervorzuheben gesucht[33], daß dieses Buch trotz der ihm widerfahrenen Anfechtungen Anerkennung nicht blos bei Lutheranern, sondern auch bei Reformirten und bei Katholiken gefunden habe. Der letztere Erfolg wird an einer Reihe von Fällen nachgewiesen. Man könnte dieselben als Proben des universell christlichen Werthes des Buches verstehen, wenn nicht zuletzt ein Jesuit erwähnt würde, welcher die Abhängigkeit von katholischen Quellen als den Grund der Schätzbarkeit des W. Ch. bezeichnet. Demgemäß bedeuten auch die übrigen Lobsprüche von Katholiken über das W. Ch. nicht, daß sie sich dem evangelisch-lutherischen Typus angenähert, sondern vielmehr, daß sie in dem Buch des Lutheraners ihr angestammtes Eigenthum wieder erkannt haben.

32 Werke 2. Theil S. 228.
33 Vorrede zum ersten Band S. 19.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

3. Analyse

Albrecht Ritschls Theologie lässt sich als ein Bestreben nachzeichnen, die lebensweltliche Anschlussfähigkeit protestantischen Glaubens darzulegen und einzufordern[34]. Die an der hier dargebotenen Quelle ablesbaren Wahrnehmungen theologischer Akteure und Konflikte erlauben weitere Konturierungen dieses Anliegens.

Die Rekonstruktion von Johann Arndt erfolgt bei Ritschl als Vergleich mit der von ihm als *lutherisch* identifizierten Position[35] sowie Referenzen zu *reformierter* Theologie[36] und *katholischem bzw. mittelalterlichem* Gedankengut[37]. Augenfällig ist ihm daran gelegen, aufzuzeigen, wie weit der lutherische Theologe Arndt davon entfernt war, ein lutherischer Theologe zu sein. Er tut dies, indem er einerseits dessen theologisches Programm von demjenigen Luthers bzw. des Luthertums abgrenzt und es andererseits mit mittelalterlich-katholischen Beständen identifiziert.

Schon eingangs ist unserer Quelle zu entnehmen, worauf Ritschl Wert legt, nämlich die Reflexion einer bestimmten Facette christlichen Glaubens: der »Belebung des neuen«[38] Menschen. Während er die Grunderkenntnis dieser Facette auch Arndt noch zuschreibt, trennen sich in Ritschls Darstellung sodann – und zwar bereits bei der »Anwendung« – die Wege zwischen Arndt auf der einen und Luther und seinem eigenen Anliegen auf der anderen Seite. Dabei geht es Ritschl – ausgehend von seinem Begriff des Christentums – nicht um eine Einhegung dogmatischer Lehrdifferenzen, auch wenn diese in seiner Darstellung nennenswerten Raum einnehmen. Wichtig sind für ihn die mit diesen Lehrdifferenzen zusammenhängenden Frömmigkeitskulturen und Wahrnehmungsformationen des Protestantismus. Denn die unterschiedlichen Konfessionen vereinfachend auf unterschiedliche Lehrgebäude reduzieren zu wollen, stellte für Ritschl eine Verfehlung dessen dar, was er

34 Dies ließe sich in vielfacher Hinsicht ausführen. Für die Schleiermacherrezeption Ritschls zeigt es Arnulf von Scheliha, Albrecht Ritschls Deutung von Friedrich Schleiermachers Reden »Über die Religion«, in: Ulrich Barth / Claus Dieter Osthövener (Hg.), 200 Jahre »Reden über die Religion«. Halle 14.–17. März 1999, Berlin / New York 2000, S. 728–747, hier S. 744f.

35 In der Quelle: Luther; Melanchthon; lutherischer Lehrbegriff; Augsburgische Confession; lutherische Ansicht; lutherische Formel; Lutherthum; lutherisches Bekenntnis; lutherische Lebensanschauung; Apologie der Augsburgischen Confession; Lutheraner; lutherische Theologen; Regel des Protestantismus.

36 In der Quelle: Zwingli; Calvinisten der zweiten Generation; Reformirte; calvinistische Theologen.

37 In der Quelle: Männer des Mittelalters; der mittelaltrige, scotistische, nominalistische Begriff von Gott; Tauler; Thomas von Kempen; mittelaltriger Maßstab; katholischer Sinn des Vorbildes Christi; katholische Lebensregel; Katholiken; Jesuit.

38 Ritschl, Geschichte des Pietismus II, S. 45.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

als angemessene Wahrnehmung christlicher Religion identifiziert. Mit Ulrich Barth ist dies im Hinblick auf die Reformation wie folgt zu konkretisieren:

> Luthers Bedeutung für den Protestantismus besteht [für Ritschl, Anm. MB] darin, daß er einen neuen Typus von Christentumsverständnis heraufgeführt hat: die Bestimmung der religiösen Grundeinsicht als persönliches Gottvertrauen, die Ausdifferenzierung des Kirchenbegriffs in ein komplexes Gefüge religiöser, kultischer, ethischer und rechtlicher Vergemeinschaftung und die Bestimmung christlicher Lebensführung als alltagspraktischer Weltverantwortung. Die Durchführung der einzelnen Momente und deren sachlicher Zusammenhang machen deutlich, daß die Reformation letztlich nicht auf die Korrektur oder Ergänzung einzelner Lehrartikel, sondern auf ein ganz neues, in sich geschlossenes Kulturideal zielte[39].

Mit den zu Arndt dargelegten dogmatischen Ausführungen sind für Ritschl folglich die Wirkungen von Interesse, die diese in seiner Wahrnehmung auf das protestantische Lebensideal zu nehmen bestrebt sind.

Diese dogmatischen Wahrnehmungsmuster seien hier einmal knapp nachgezeichnet. Erheben lassen sich aus Ritschls Ausführungen zuvörderst einerseits Hinweise zu seiner Wahrnehmung Luthers und der Reformation, andererseits zu seiner Wahrnehmung Johann Arndts als Vertreter des lutherischen Pietismus. In der Analyse zusammengenommen erlauben diese Wahrnehmungen sodann ein Bild zu zeichnen von demjenigen protestantischen Lebensideal, das Ritschl dem Gegenwartsprotestantismus gegenüber als gedeihlich und angemessen erachtet haben dürfte.

Ritschl hebt in seiner Rekonstruktion Arndts mit der Darstellung von dessen Sündenlehre[40] an und fährt dann fort mit der Vorstellung von christlicher Vollkommenheit und anzustrebender geistiger Tätigkeit. All dies wird stets auf die Selbst*wahrnehmung* des Gläubigen und auf das entsprechende Gottes-, Selbst- und Welt*verhältnis* hin dimensioniert. Arndts Sündenverständnis, wie Ritschl es nachzeichnet, halte den Menschen dazu an, von sich selbst als konkreter Person in größtmöglicher Weise abzusehen und aus einer die Allgemeinheit der Sünde betonenden Haltung zu einer »Einprägung seiner Nichtigkeit«[41] vor Gott zu gelangen. Daraus folge dann ein Bußverständnis, das zu einer »contemplativen Beschäftigung«[42] führe, sofern als Ort für die

39 Barth, Das gebrochene Verhältnis zur Reformation, S. 93.

40 Ritschls dogmengeschichtliche Arbeit zu Augustin und besonders dessen Sündenlehre erhellt Martin Ohst, Augustinus-Deutungen des protestantischen Historismus. Albrecht Ritschl (1822–1889), Ferdinand Kattenbusch (1851–1935), Hermann Reuter (1817–1889), Adolf von Harnack (1851–1930) und Karl Holl (1866–1926), in: Norbert Fischer (Hg.), Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens, Bd. 2: Von Descartes bis zur Gegenwart, Hamburg 2009, S. 147–195, hier S. 149–152.

41 Ritschl, Geschichte des Pietismus II, S. 45.

42 Ebd., S. 47.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Präsenz des Göttlichen die durch Kontemplation entstandene innere Leere begriffen werde. Der Mensch werde folglich in seinem geistigen Leben zu einer Verneinung und Entsagung alles Weltlichen geführt, auch zu einer »Verneinung des eigenen Willens«[43]. Die eigene Existenz als Sünder wird dem Sein Gottes so gegenüber gestellt, dass erst die völlige Selbst- und Weltentsagung zu einem wahrhaft christlichen Leben instand setzt, das Interesse an der Welt steht zu ihm in einem Konkurrenzverhältnis. Wie sehr Ritschl die Wahrnehmungen von dogmatischen Lehrgehalten und religiöser Kultur ineinanderlegt, zeigt seine Kritik an einem solchen Verständnis, dass nämlich »innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft […] diese Zumuthung unausführbar«[44] sei. Er fährt fort damit, die Religiosität näher zu charakterisieren, die einerseits aus der Auffassung Arndts und andererseits aus dem lutherischen Lehrbegriff folge. Ritschl nimmt den Lutheraner Arndt folglich zumindest in den hier rekonstruierten Feldern nicht als einen lutherischen Theologen wahr, sondern als einen solchen, der seine zentralen Motive teils im Mittelalter, in der scotistischen oder nominalistischen Gotteslehre, in der Mystik bei Tauler und Kempen, teils im Quietismus akquiriere. Das dort liegende theologische Gedankengut deutet Ritschl als inkommensurabel mit den Ansichten Luthers bzw. des lutherischen Lehrbegriffes. Dass er Arndt dabei keine absichtsvolle Verfälschung der lutherischen Gedanken unterstellt, sondern dessen Selbstwahrnehmung als Lutheraner ernstnimmt, wird deutlich, wenn er schreibt, »[d]aß Arndt's Anerkennung der lutherischen Bekenntnisse aufrichtig war, steht außer Zweifel«[45].

Vordergründige Analogien dekonstruiert er: Zwar habe auch Luther von der Selbstbeschauung abgerufen, jedoch keineswegs, um im Ergebnis selbst- und weltvergessen in einer »gegen die Anderen gleichgiltigen ästhetischen Beschäftigung«[46] die Schönheit Gottes genießen zu wollen. Sondern gerade »um der Versicherung seines Heiles willen«[47], um »der Ausbreitung des christlichen Handelns gerade in der gegebenen Weltstellung«[48] willen, zur Vergegenwärtigung seiner im Glaubensleben folgenreichen Versöhnung mit Gott sei Luther gegen die religiöse Selbstbeschauung angetreten, die eben »immer nur die Mängel des eigenen Heilsstandes zeigen muß«[49], was auch Ritschls Wahrnehmung von Handlungsbefähigung im anzustrebenden, christlichen Sinne geradewegs widersprechen dürfte.

43 Ebd.
44 Ebd.
45 Ebd., S. 52.
46 Ebd., S. 49.
47 Ebd.
48 Ebd., S. 52.
49 Ebd., S. 50.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Einen weiteren Anlass zur Einschärfung entscheidender Unterschiede zwischen lutherischer und pietistischer Theologie sieht Ritschl in »der Motivirung der religiösen Tugenden und der sittlichen Pflichten«[50], was ihn zu christologischen Reflexionen führt. Denn »die Instanz des Vorbildes Christi«[51] – wiederum programmatisch bezogen auf »die Darstellung des sittlichen Lebensganges des Gläubigen«[52] – werde verkannt, würde man dieses Vorbild auf »die allgemeine Entfremdung von den weltlichen Dingen, die Bereitschaft zu leiden und die unbestimmte Güte und Milde des Charakters«[53] reduzieren und damit die Einsicht verunmöglichen, dass »die Nachfolge Christi in der treuen Erfüllung des einem Jeden zustehenden Berufes«[54] bestehe. Nicht Luther, sondern sein Wittenberger Mitstreiter Melanchthon steht hier Pate für Ritschls Darlegung angemessener Entfaltung dieser »Regel des Protestantismus«[55]. Die »katholische Lebensregel«, hingegen führe zu »Selbsttäuschungen«, weil sie »die Treue Christi in seinem materiell einzigen und unwiederholbaren Berufe als den formellen Maßstab für den sittlichen Gehorsam in jedem gemeinnützigen Berufe«[56] gerade nicht zur Geltung bringe.

Ad absurdum führt Ritschl sodann den Verquickungsversuch beider »Regeln«, wie er ihn bei einem Adepten Arndts, Paul Egard, vorfindet. Was dabei herauskommt, sei eine »Geschmacklosigkeit«, die durch »cumulative Mythenbildung«[57] Christus alle möglichen weltlichen Berufe antrage, um am Ende bei der auch anders – beispielsweise über die Kenntnisnahme der ApolCA[58] – zu erzielenden Einsicht anzukommen, »daß man in jedem Beruf vernünftig, treu, umsichtig handeln soll«[59]. Dabei macht Ritschl jedoch noch auf eine ganz andere Verfehlung aufmerksam, die für ihn ein tiefes Missverständnis der bereits erwähnten »Regel des Protestantismus« darstellt. Denn solange der Glaube als monastisch eingefärbte Abkehr von der Welt und kontemplative Tätigkeit begriffen werde, komme es zu einer gänzlich unevangelischen religiösen Unterordnung des Nährstandes unter den Lehr- und Beamtenstand[60]. Denn Kontemplation können sich diejenigen schlicht nicht leisten, »welche ihre tägliche und stündliche Aufmerksamkeit auf weltliche Dinge verwenden müssen, wenn nicht ihre eigene Existenz, aber auch die der

50 Ebd., S. 51.
51 Ebd., S. 52.
52 Ebd.
53 Ebd., S. 52f.
54 Ebd., S. 53.
55 Ebd.
56 Ebd.
57 Ebd., S. 55.
58 Vgl. ebd.
59 Ebd.
60 Vgl. ebd., S. 56.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

ganzen Gesellschaft gefährdet werden soll«[61]. Reformatorisch ist für Ritschl demgegenüber, »daß ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, welche ein jeglicher mit seinem Amt und Werke dem andern nützlich und dienstlich sein sollen, sämmtlich geweihte Priester sind«[62]. Von daher bemängelt Ritschl scharf, dass in Egards – seines Erachtens ohnehin unsinnigem – Entwurf dann auch noch der »Ackerbauer, Bergmann, Handwerker, Kaufmann, Seefahrer, Tagelöhner u.s.w.«[63] in der Berufsanhäufung Christi keine Berücksichtigung finden, er erkennt darin nicht weniger als »Rücksichtslosigkeit gegen die Bedürfnisse des Volkes«[64]. In der Wahrnehmung des weltlichen Berufes als Gottesdienst liegt folglich für Ritschl ein prominenter von Luther eingebrachter und unabgegoltener Impuls für den Begriff und zur Gestaltung christenmenschlichen Lebens. Diese Überzeugung lässt sich auch von anderer Seite beleuchten, nämlich anlässlich der Frage, welcher Form religiöser Vergemeinschaftung der Vorzug gelten sollte:

> Die Tendenz, sich [wie die Pietisten, Anm. MB] in der religiösen Kleingruppe, im Konventikel bzw. in der Gemeinschaft der wenigen wahrhaft Frommen, von der Welt abzugrenzen, widerspräche der reformatorischen Einsicht, daß der gerechtfertigte Sünder seinen Glauben vorrangig im weltlichen Berufe zu verwirklichen habe[65].

Wenden wir uns nun Ritschls Verständnis von Konfession in diesem Zusammenhang zu. Es schwankt als Instrument interner Kritik eigentümlich zwischen der Darlegung dessen, was sich in der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte in der Selbstwahrnehmung als lutherisch bzw. reformiert oder katholisch begriffen hat und Ritschls gleichzeitigem unverkennbar korrektiven Anliegen gegenüber dem Protestantismus seiner Zeit. Bei Ritschl begegnen freilich geltungsbezogene Konzeptionen von »lutherisch« und »protestantisch«, allerdings »ohne in konfessionalistisches Fahrwasser zu geraten«[66]. Ein Anhänger des lutherischen Konfessionalismus ist Ritschl nicht gewesen[67]: »Der nationalliberale, empathisch preußisch-protestantische Ritschl möchte dem lutherischen Konfessionalismus – in seinen Augen ist dies die Ideologie eines kleindeutsch-reichsfeindlichen Partikularismus – bzw. den politisch konservativen alten Herrschaftseliten ihre protestantische Legitimationsbasis nehmen«[68].

61 Ebd.
62 Ebd., S. 55.
63 Ebd.
64 Ebd., S. 56.
65 Graf, Die »kompetentesten« Gesprächspartner?, S. 145f.
66 von Scheliha, Protestantismus und Kirche, S. 78.
67 Vgl. ebd., S. 78f.
68 Graf, Die »kompetentesten« Gesprächspartner?, S. 145.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Aussagekräftig ist angesichts dessen die Richtung der Kritik Ritschls. Zwar wird kein Zweifel daran bestehen, welche Ausprägung christlicher *confessio* für Ritschl die tauglichste scheint. Es ist gleichzeitig bezeichnend und aufschlussreich, dass sich das tiefste Unverständnis und die härteste Kritik auch genau dorthin entladen; sich also gegen die eigene lutherische Tradition richten und zwar dort, wo sie sich – in Ritschls Wahrnehmung – selbst durch den Import genuin katholischer Elemente unkenntlich zu machen droht. In den Passagen zur lutherischen Mystik- und Quietismusrezeption z.B. sieht der Leser Ritschl an vielen Stellen förmlich entgeistert den Kopf schütteln vor lauter Ärger über das verschenkte Potential der eigenen – von Ritschl wahrgenommenen – konfessionellen Anlagen. Entsprechend deutlich fällt sein Urteil aus: Wir lesen von »Zumuthung«, »Zersetzung«, »Geschmacklosigkeit« und »Dilettantismus«; Begriffe, die in der Schilderung katholischer oder reformierter Eigenarten nicht fallen. Zumutung nämlich dort, wo dem Christenmenschen Interesse an der Welt als Hindernis seiner Frömmigkeit ausgelegt werde; Zersetzung der lutherischen Lebensanschauung dadurch, dass der Christenmensch in die letztlich a-sozialen Gefilde kontemplativer Weltflüchtigkeit als vermeintlichen Ort des religiösen Berufes geschickt werde; Geschmacklosigkeiten im Bereich der Christologie, da, wo Jesus Christus, um Nachahmbarkeit zu suggerieren, ein Sammelsurium von Berufen angedichtet werde; und Dilettantismus dort, wo eben davon ausgegangen werde, die mystische Religiosität sei in einer anderen Idealform als der Einsiedelei zu haben. Klimax dieses Rundumschlags ist dabei eine Anmerkung zu Arndt: »so wie er sich ausdrückt, brauchte Luther's Reformation gar nicht stattgefunden zu haben«[69].

Man begebe sich mit der Integration mystischer Bilder in motivische Paralleluniversen, die das von Ritschl profilierte Rechtfertigungs-Bewusstsein verunklaren und in seinen Augen sittlich kraftlos hinterlassen, ja schlimmer noch: die dazu führen, dass man sich – die Diktion Berndt Hamms aufnehmend – fahrlässig zurück vom Nichts zum Minimum kontempliere[70].

Auch vor klassischen Helden lutherischer Konfessionskultur macht Ritschl nicht Halt, so sieht er beispielsweise in der Nachdichtung von *O Haupt voll Blut und Wunden* des andernorts als *Luther redivivus* gefeierten Paul Gerhardts ein Zeugnis eben jener in seiner Wahrnehmung fehlgeleiteten soteriologischen Motive[71].

69 Ritschl, Geschichte des Pietismus II, S. 48.

70 Vgl. Berndt Hamm, Die Emergenz der Reformation, in: Ders. / Michael Welker (Hg.), Die Reformation. Potentiale der Freiheit, Tübingen 2008, S. 1–28, hier S. 11.

71 Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus II, S. 63–93 (»Jesusliebe in Poesie und Prosa«), zu *O Haupt voll Blut und Wunden* s. S. 65f.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Ritschl kritisiert äußerst konsequent alles, was kein angemessener Ausdruck jener im Glauben mitgesetzten sittlichen Ermächtigung zu Weltgestaltung und -beherrschung ist, was also die in seiner Wahrnehmung vornehmlich durch Luther eröffnete Spielart des Protestantismus unterschreitet. Dabei kann als durchgängige Absicht Ritschls geltend gemacht werden: »Die Kritik, der alle Epochen der Theologiegeschichte unterzogen werden, dient dem Interesse an der Modernisierung der christlichen Religion«[72]. Augenfällig nimmt Ritschl besonders diejenigen, gegen das eigene Traditionspotential stehenden Tendenzen des Luthertums als religionspolitisch bedenklich wahr, deren religiöses Deutungsspektrum nicht geeignet erscheint, »eine sittliche Energie entbindende Frömmigkeit«[73] zu entfalten. Mit Friedrich Wilhelm Graf ist zu betonen: »Für Ritschl ist der Protestantismus gerade deshalb die Religion des Fortschritts, weil er der Arbeit in den säkularen Institutionen bzw. dem Engagement für die Hebung der Kultur eine religiöse Würde zuerkannt habe«[74]. Hier liegt für Ritschl ein (in der Vergangenheit wie Gegenwart vielfach verfehltes) Proprium evangelischen Christentums. Die moderne, durch den weltlichen Beruf geprägte Lebenswelt des Gegenwartschristentums verdient in Ritschls Wahrnehmung unbedingt gesteigerter theologischer Bearbeitung und Würdigung. Sie als prägenden Teil der Wirklichkeit religiöser Individuen ernst zu nehmen und zum Anlass für eine Ausrichtung auch der kirchlichen Verkündigung zu begreifen, mahnt Ritschl immer wieder an. Verbunden mit diesem »Ausfall der sittlichen Dimension in der Theologie […] geht Ritschls Zeit- in eine Krisendiagnose über«[75] und die theologische wie kirchliche Dysfunktionalität seiner eigenen Gegenwart findet sich analog in der historischen Rekonstruktion des Gegenwartsprotestantismus als Importgut eigentlich katholischer Reformfrömmigkeit.

Der Beachtung wert ist sodann, dass Ritschl Reformation und Protestantismus so ins Verhältnis zueinander setzt, dass das Wesen des letzteren nicht einfach aus irgendeiner Quelle, sei es historisches Ereignis, sei es Bekenntnisschrift, sei es *dem* Reformator selbst bruchlos erhoben werden kann[76]. Es finden sich bei Ritschl kritische Einlassungen gegen die Konkordienformel, aber auch gegen die *Confessio Augustana*, gegen die Reformatoren, auch gegen Luther. Grundsätzlich, so Ritschl, gilt: »Der Protestantismus ist nicht

72 Arnulf von Scheliha, Der Glaube an die göttliche Vorsehung. Eine religionssoziologische, geschichtsphilosophische und theologiegeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1999, S. 216.

73 Graf, Die »kompetentesten« Gesprächspartner?, S. 139.

74 Ebd., S. 143.

75 von Scheliha, Der Glaube an die göttliche Vorsehung, S. 225.

76 Vgl. zu dieser Verhältnisbestimmung bei Ritschl den erhellenden Beitrag von Barth, Das gebrochene Verhältnis zur Reformation.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

in voller Kraft und Rüstung, wie die Athene aus dem Haupte des Zeus entsprang, aus dem mittelaltrigen Schooße der abendländischen Kirche entbunden worden«[77].

Betrachtet man einschlägige konfessionsbezogene Gesellschaftstheorien der Folgezeit, stößt man bei der Frage nach Rezeption der Wahrnehmungen Ritschls auf niemand Geringeren als Max Weber. Ritschls dogmengeschichtliches Werk, vor allem die Pietismusstudien, darf als »unfreiwilliger Geburtshelfer«[78] von Webers einschlägiger Protestantismusthese gelten. Freilich in vielen Punkten als ein Gegenentwurf, wenn es darum geht, welcher evangelischen Konfession eigentlich der die Moderne ausmachende Innovationsgehalt eignet. Während Ritschl der *lutherischen* Fassung des Berufsgedankens diesen Vorzug zuspricht, liegt für Weber bekanntlich im spezifisch *calvinistischen* Heilsgedanken ein solcher, das moderne Bewusstsein dynamisierender Effekt. Mit weiteren einschlägigen protestantismustheoretisch fokussierten Arbeiten – zu nennen wären hier beispielsweise Matthias Schneckenburger oder Karl Hundeshagen – ist Ritschl und Weber bei aller unterschiedlicher Konfessionsanalyse gemein, dass sie die jeweiligen von den christlichen Konfessionen ausgehenden Selbstdeutungen als einschlägige Formations- und Prägekräfte der modernen Gesellschaft wahrgenommen haben[79].

Eine Bemerkung Ritschls im Vorwort darf noch erwähnt werden. Dort lesen wir, der Autor halte es für »zweckmäßig, im Voraus festzustellen, daß ich […] meinen Standpunkt in dem Bekenntniß der lutherischen Kirche einnehme«. Dieses Hinweises hätte es im Sinne einer Identifikationshilfe der konfessionellen Vorlieben ganz sicher nicht bedurft. Aber gerade weil Ritschls *Geschichte des Pietismus* als theologie- und konfessionspolitischer Wahrnehmungslobbyismus für einen kulturzugewandten, dem modernen Berufsleben als sittlicher Aufgabe verpflichteten lutherisch imprägnierten Protestantismus wohl nicht völlig fehlinterpretiert wäre, offenbart diese Bemerkung im Vorwort auf unmissverständliche Weise das bei Ritschl bereits reflektierte und offengelegte Bewusstsein in einem pluralen protestantischen Kontext dafür, dass und wie die eigene eine immer schon geprägte und mit anderen konkurrierende Wahrnehmung ist.

77 Ritschl, Geschichte des Pietismus II, S. 60.

78 Hubert Treiber, Askese, in: Hans G. Kippenberg / Martin Riesebrodt (Hg.), Max Webers »Religionssystematik«, Tübingen 2001, S. 263–278, hier S. 264.

79 Vgl. hierzu die instruktiven Beiträge von Graf, Die »kompetentesten« Gesprächspartner?, bes. S. 135–149, und Treiber, Askese.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dr. Andreea Badea, Wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt FOR 1219 »Personalentscheidungen bei gesellschaftlichen Schlüsselpositionen«, Goethe-Universität Frankfurt am Main, badea@em.uni-frankfurt.de.

JProf. Dr. Maren Bienert, Juniorprofessorin für Systematische Theologie, Stiftung Universität Hildesheim, bienertm@uni-hildesheim.de.

Dr. Marco Cavarzere, Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Historisches Seminar, Goethe-Universität Frankfurt am Main, cavarzere@em.uni-frankfurt.de.

Dr. Kai-Ole Eberhardt, Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Institut für Theologie und Religionswissenschaft, Leibniz Universität Hannover, kai-ole.eberhardt@ithrw.uni-hannover.de.

Dr. Mona Garloff, Akademische Rätin a. Z., Historisches Institut, Universität Stuttgart, mona.garloff@hi.uni-stuttgart.de.

Dr. Nina-Maria Klug, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Institut für Germanistik, Universität Kassel, klug@uni-kassel.de.

Dr. Maciej Ptaszyński, Adjunkt am Instytut Historyczny, Uniwersytet Warszawski, Warschau (Polen), m.ptaszynski@uw.edu.pl.

PD Dr. Malte van Spankeren, Gymnasiallehrer, Giebichenstein-Gymnasium »Thomas Müntzer«, Halle / Saale, maltevanspankeren@gmx.eu.

PD Dr. Christopher Voigt-Goy, Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz, voigt-goy@ieg-mainz.de.

Tobias C. Weissmann M. A., Institut für Kunstgeschichte und Musikwissenschaft, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, tobias.weissmann@googlemail.com.

Mag. theol. Joachim Werz, SFB 923 »Bedrohte Ordnungen« und Katholisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen, joachim.werz@uni-tuebingen.de.

PD Dr. Christian V. Witt, Heisenberg-Stipendiat, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz, witt@ieg-mainz.de.

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

Abbildungsverzeichnis

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0

© 2019, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
https://doi.org/10.13109/9783666571428 | CC BY-NC-ND 4.0